عبد الرحمن البزاز

فكره السياسي

عبد الرحمن البزاز

فكره السياسي

فاتن محمد رزاق

راجعه وقد له

الأستاذ الدكتور حسن البزاز

الطبعة العربية الأولى 2012م

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية 2012/1/166

ISBN 978995755129-2

دار الجنان للنشر والتوزيع

المركز الرئيسي(التوزيع - المكتبة)

المملكة الأردنية الهاشمية

00962796295457 – 00962795747460

0096264659891تلفاكس

ص. ب927486 الرمز البريدي 11190 عمان

مكتب السودان ــ الخرطوم 00249918064984

E-mail: dar_jenan@yahoo.com

عبد الرحمن البزاز
فكره السياسي

فاتن محمد رزاق

راجعه وقدم له

الأستاذ الدكتور حسن البزاز

فهرست المحتويات

تقديم

أجبرتنا الحقيقة ذاتها أن نردد دائماً القول القائل بأن التاريخ لا يـدوّنْ نفسـه، وأن الذين يسجلونه هم أنفسهم الذين يفرضون عليه – غالباً– مـا يشـأؤون. فلـم توجد الحقيقة كي تبقى حبيسة. فلربما تختفي وراء ظلها ردحاً مـن الزمـان، ولكنهـا بالنتيجة، ستظهر رغم ما يصيبها من تجاهل ونكـران. وهـا نحـن الآن أمـام حقيقـة تاريخية تكشف الوجه الحقيقي الذي أهمله التاريخ، لنلقي الضـوء عليهـا ونضـعها ناصعة أمام الناظرين إلى الحقيقة، والساعين إلى كشفها ومعرفتها.

والحديث هنا عن المفكر الكبير، والعربي الأصيل، والمواطن المخلص، والمسلم الملتزم، والقاضي الرصين، والسياسي المتين، والكفوء الموهوب عبد الرحمن البـزّاز. هذه الشخصية التي ساهمت، وبشـكل فاعـل، في صـياغة الفكـر القـومي العربـي، والتي أنجزت خلال إحدى عشر شهراً من تولي مسؤولية قيادة العراق، ما لم ينجـزه الأخرين في عقود، بل لم يقتربوا، ولو قليلاً، مـن تلـك الإنجـازات التاريخيـة. هـذه العقلية المتحضرة والشخصية المتكاملة التي طواها النسيان لفترة من الزمان، حاولت النفوس الضعيفة النيل منها. لكن الحقيقة ظهرت، بعد أن اختفت وراء ظلها ردحاً طويلاً من الزمن، وبدأ الشعب يسعى للبحث عن الحقيقة منطلقاً من الوفـاء الـذي يحمله لهذا الإنسان العظيم، المخلص لوطنه وشعبه أشد الإخلاص وبأصدق النوايا، الطامح لبناء وطنه على أحسن حال، والناشد لشعبه الرفعة والتقدم، والسـاعي إلى رضاء ربه على أتم وجهه. منطلقاً من المقولة القائلة؛ بـأن الشـعب الـذي لا يعـرف الوفاء، شعب لا يعرف التقدم.

ولكي يكون الحديث شيقاً وقاصـداً ومـؤثراً، فقـد آثـرت في هـذه الكلمـات القليلة التي أقدّم بهـا لجهـد وفيّ وكـبير سـعت إليـه طالبـة علـم في مقتبـل حياتهـا الأكاديمية، للحصول على الشهادة العليا، فكانت حقاً حاملة لرسالة العلم والوفـاء في آن معاً، مقترناً ذلك باسمها وفـاء محمـد رزّاق. وأن تبـدأ في اختيارهـا لمسـيرتها

العلميـة المسـتقبلية بالبحـث في هـذه الشخصـية القوميـة المنبـع، الوطنيـة المسـعى، والدولية السمعة. وكانت حقاً موفقة في شرحها لجزءٍ من مواصفات ذلك الرجـل، وهو الجانب الفكري السياسي للبزّاز. ومـا أعمقهـا فكـراً وأخلصـها نيّـة وأكثرهـا وضوحاً. ولكي لا تتكرر الأقوال والأفكار، فقد آثرنا أن نذكر بعض المقتطفات فيه من مختلف الأجناس والأطياف والانتماءات والألسنة، ومن أقوالهم النجيبة، لتكون مقدمة حيادية، سَلِسةً، قاصدة، ومكملة لما جـاء في هـذا الكتـاب الـذي نتقـدم إلى كاتبته بالامتنان والعرفان وفاءً لوفاءها وأدائها وحرصها على كشـف الحقيقـة الـتي حاول الحاقدون طمسها، والمرجفون إخفاءها، وتـدافع الفاشـلون لتزويرهـا نـذكر جزءاً يسيراً مما قيل فيه، اعترافاً واحتراماً وإعجاباً وندماً:

- لم تكن السلطة هدفاً بالنسبة له ولا المال؛ وهنا يقـول البـزّاز، «إن علـة ذلـك باختصار، الشعور بالتبعة، والحرص الشديد على الحق والحرية، ومرجع هـذه التبعة اعتقادي بأن الجيل الذي إنا واحد من بنيّه مطالب لتقـويم الاعوجـاج، أنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنه من فروض الكفاية التي إذا تركهـا الكل وجب العذاب على الجميع. وكنت أحسن أن جيلـي- علـى العمـوم- قد شغلته متطلبات الحياة المادية، وألهته ضرورات الحياة ومتاعبها عن كل مـا سوى ذلك؟. فركن في غالبيته العظمى إلى العافية وآثر الهدوء، واكتفـى علـى أفضل الأحوال بالقول المأثور – اللـهم هـذا منكـر لا أرضـى بـه، ولا أقـدر عليه-.. وهذا الموقف السلبي لا يمكن أن تتحقق معه البيئة الصالحة التي تمهـد لروح ثورية، صرت أزداد كل يوم يقيناً بأنه لا سبيل للإصلاح الجـذري غـير سبيلها، ولا بد إذن من تغذية هـذه الـروح الثوريـة بالتضـحية، ولا بـد مـن الاستعداد لقبولها.
- كان شديد الحرص على الحق والحرية. فبالنسبة له، فإن الحق الذي هـو رائـد القاضي الأول- وهو القاضي-، والحرية هي مطلب المعلم الأساسي- وهـو

الأستاذ والمعلم- فقد لازمته روح القاضي والمعلم طوال حياته أثناء الـدرس وميدان القضاء. يقول البزّاز؛ فحين تتعرض الحرية لخطر أساسي أشـعر أنـني مطالب بأن أقوم بقسطي بغض النظـر عـن النتـائج المتوقعـة، ولقـد كنـت في حماسي للحق وحرصي على الحرية أردد قول الشاعر العربي أبو ماضي:

إنـي لأغضـب للكـريم ينوشـه   من دونه وألوم مـن لم يغضـب

- أنه رجل قانون من الطراز الرفيع والنوعية النـادرة، ومفكـر وصـاحب رؤى ثاقبة. ولم يَرقْ هذا السلوك أو يقبل لبعض الحاسدين، لكـي يأخـذ صـداه في الساحة السياسية العراقية والعربية التي سيطر عليها العسكر وتوجهاته الفئوية الضيقة. واليقين الذي لا شائبة حوله هو أنه لو اختار السلوك والمنحى الـذي ألفته الساحة السياسية العراقية ورموزها لكان قد أمسك بزمام السـلطة وهـو الخبير بها والعارف لمسالكها والمدرك لكيفية قيادتها. بيد أنه وجد أن السياسة لا يمكن إلا أن تكون في خدمة الناس.
- كـان مؤمنـاً إيمانـاً قاطعـاً بالديمقراطيـة والحيـاة النيابيـة والممارسـة البرلمانيـة الدستورية، ومبدأ الفصـل بـين السـلطات. وهـذا واضـح وجلـي في الفكـر والنظرية السياسية والقانونية التي بناها وسار عليهـا. ولكـن زحـف العسـكر على السلطة وتحزبهم الأعمـى لهـا، منـع البـزّاز مـن الاسـتمرار علـى رأس السلطة المدنية المتحضرة. وأن زحف الريف على المدينـة وتفـويض سـلطانها وانحسار دورها، وتمسك العسكر بها، أفـرز ميكانيكيـة بالغـة السـوء جعلـت العنف السمة الغالبة في الحياة السياسية وحرمـت العقـل المـدني المتنـور مـن المساهمة في بناء المجتمع الحضاري المتقدم.
- المقال الذي نشرته جريدة التـايمز اللندنيـة في اليـوم الـذي تـولى فيـه الشـهيد المرحوم البزّاز مسؤولية رئاسة الوزراء، أشار بوضوح إلى أن العراق قد كوفئ

بعد سنوات عجاف وطويلة برجل يعلم ما هي الدولة ويعلم مسؤولية الحكومة تجاه الشعب، ويعلم مسؤولية الدولة تجاه إقليمها القريب والبعيد والعالم كله. وأشير بإعجابي ودهشتي بالتقدير الذي يكنه خصوم البزّاز لشخصه وكأنهم يضعون أصابعهم على عناصر القوة التي يتمتع بها هذا الرجل العظيم.

- قال أحدهم، وددت أن أذكر بعض الأمور عن المرحوم البزّاز. نحن نعتبر البزّاز من أعظم رجالات القرن العشرين في العراق. وهذا رأيي. فهو رجل ولا كل الرجال، فتى ولا كمالك، عالم ولا يدعي العلم، ومثالي في مبادئه ولا يدعي ذلك، ويقوم بأعمال ولا يدعي بها.
- أبدع في طرح مفهوم العدالة وبشكل لا يقل بهاءً عما إعتدنا مطالعته في حلقات الفكر السياسي قديمه وحديثه. إن مجتمع العدالة الذي طمح البزّاز إلى تحقيقه لم يكن ينسجم مع واقع التسلط والفئوية والشللية والقبلية وإحلالها محل سلطة القانون وعدالته التي حاول أن يجد لها محلاً وسط هذا الركام من الأفكار والقيم والتقاليد البالية.
- عاش البزّاز ستون عاماً ولكنها في الحقيقة سفر مهم وعظيم من تاريخه العظيم وتاريخ العراق أيضاً. فهو شخصية لامعة يمتاز بوطنيته الصادقة تكاد تكون هي الرائدة وهي الفتح في هذه المواضيع الإسلامية والقومية. ولو تناولنا كتابه في القومية العربية والإسلام نجد أن هذا الرجل حلل العلاقة بين الإسلام والقومية العربية تحليلاً علمياً موضوعياً ورصيناً لم يسبقه فيه أحد.
- نحن نتحرى تاريخ رجل عظيم في فكره وفلسفته ومنهجه. لقد أسهم في وضع مكونات أساسية لصرح الدولة العراقية والسياسة العراقية. لكن حينما نلتفت اليوم نجد أن كل شيء انهار وسقط. هذا هو الجانب المحزن والمؤلم. إذن في الوقت الذي نحرك فيه كنوز وذخائر لأمتنا ممثلة بالبزّاز فإننا حينما

نقارن شأننا بما جرى نجد أن الأمر جد حزين وجد مؤلم. لذا فالمقارنة تصبح مؤلمة وربما غير مقبولة.

- لقد آمن أن العراق في وضعه الراهن تحده دول إسلامية غير عربية، وتحده من جهة أخرى أقطار شقيقة. وأن سياسات العراق تجاه الدول المجاورة غير العربية هي الرغبة الأكيدة في التعايش السلمي والتعاون المخلص في كل المجالات وتحقيق معاني حسن الجوار. وسياسته تجاه الأقطار العربية واضحة المعالم. فنحن جزء من الأمة العربية ومصيرها مرتبط بها، وليس لمدرك أن يغفل عنه ولو ساعة واحدة.
- كان متأثراً بتجربة الدول الديمقراطية، وخاصة المملكة المتحدة. وذكر في مؤتمر صحفي أن الإنكليز كانوا يقيمون في تلفزيون لندن منهجاً أسبوعياً يدعون إليه بعض المسؤولين وتعرض عليهم أسئلة الصحفيين وأصحاب الاختصاص، ويجيبون عنها حتى يكون أبناء الشعب على بصيرة من الأمور. وأكد أننا أحوج من الإنكليز لهذا، ويحسن أن نمهد لهذا وأن نلتقي مع الشعب. لذلك قام ببرنامج شبيه سمي «مع الشعب» أو ندوة الأربعاء واكتسب رغبة وإعجاب الشعب بكامله بهذه المبادرة الإعلامية الصحفية السياسية الديمقراطية الناضجة. وكانت سابقة في بلداننا، بل ربما في بلدان العالم الثالث.
- لأنه كان في طليعة السياسيين الذين يدعون إلى الديمقراطية والحرية قولاً وفعلاً. ولأنه من المؤمنين بهما، فقد عاش حياته في سبيل تحقيق أحلام وطنه في عراق ديمقراطي حر موحد، وبلد للعرب والأكراد وبقية الأقليات جميعاً، بلد المروءة والأنفة والإباء والسمو والكبرياء، عراق صلب دون أن يكسر وليّن دون أن يعصر، ولا يتكبر ولا يتجبر، كريم مضياف، ولكنه لا يدع أحداً يستغله أو يستغفله، عراق دمث صبور ودود لطيف.

- كان يرى في اختلاف الرأي نوعاً من التفكير ومصادرة الرأي نوعاً من التكفير، ويقول يجب أن نتعامل مع التفكير على أساس من افتراضات قابلة للتصحيح وآخر جهد عقلي، ولا خطر من أي تفكير حتى لو كان مليئاً بالأخطاء. فمواجهة الفكرة بالفكرة الأخرى. أما اتهام المفكرين ومصادرة آرائهم فتلك كلها أخطاء أكبر، فهي عدوان على كرامة البشر وإنسانية الإنسان المتمثلة في حرية العقل. وأن التفكير ليس خطأ ولكن رفض الحوار هو الخطر.
- وعن الإنجازات الاقتصادية، فقد انطلق عملياً في تصفية الآثار التي خلفتها عملية التأميمات والقرارات الاشتراكية التي جاءت بها الحكومة التي سبقته، وراح يطلق التصريحات ويتخذ الإجراءات التي من شأنها أن تطمئن المواطنين على أرزاقهم وتطمين التجار واستقرار السوق. وينتقد التطبيق السيئ للاشتراكية، ورفع شعار الاشتراكية الرشيدة التي يستهدي بها لتحقيق العدالة التي ينشدها الجميع.
- وظل اهتمامه منصب على إنجاز الدستور الدائم للبلاد، والاستفتاء الشعبي عليه، إضافة إلى اهتمامه في إعداد قانون الانتخابات التشريعية. فقد أعلن في مؤتمر صحفي أن حكومته قد انتهت من إعداد قانون الانتخابات، ومشروع المحافظات والحكومات المحلية وقانون الخدمة الموحد وغيرها الكثير، مما أخاف أعداء الديمقراطية ودفعهم إلى التآمر عليه وإبعاده قبل أن تتم هذه الإنجازات العظيمة، التي لو استمرت لفوتت الفرصة أمام الحاقدين المتخلفين، ووضعت العراق بالاتجاه المعاكس كلياً لما سار عليه وانتهى به المطاف إلى ما هو عليه.
- ووسط هذا الفيض الهائل من صفاته، كانت النزاهة معلماً لهذا الرجل، وسمعة لصيقة به. هذا تاريخ لا ينكره قاصٍ ولا دانٍ. إن معيار النزاهة الذي افتقدته النخب السياسية في العراق، والذي أضحى سمة بارزة في الحياة

العراقية وعملة مفقودة، كان لا بد أن يجعل البزّاز ضحية من ضـحايا تـاريخ ملئ بالعنف كتبه السماسرة وأصحاب المصالح وإن ما دُوِّن من حقائق وآراء تبقى منسوبة لكاتبتها وهي حاملة الأمانة العلمية وصاحبة الحق فيها.

ونختتمُ قولنا بقول أمير الشعراء أحمد شوقي:

والنَّـــــاسُ صِـــــنفان مَــــوتى في حيـــــاتهمُ

وآخـــــــــرونَ بـــــــــبطنِ الأرضِ أحيـــــــــاءُ

الأستاذ الدكتور

حسن البزّاز

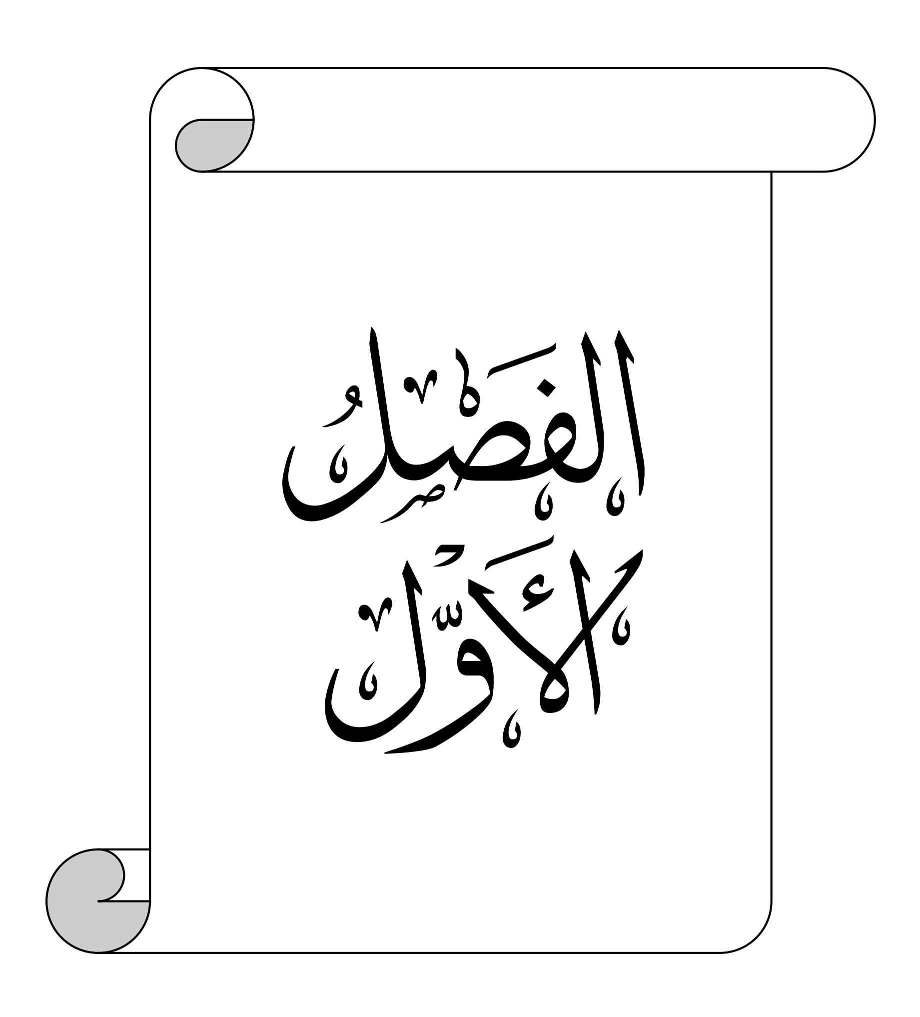
المقدمة

عرف تاريخ العراق السياسي المعاصر الكثير من الشخصيات الوطنية التي كان لها دوراً بارزاً في أحداثه، وقد نال بعضهم العناية والدراسة الكافية أما البعض الأخر فلم ينل هذه العناية وذلك لأسباب مقصودة أو غير مقصودة ومن بين تلك الشخصيات عبد الرحمن البزّاز.

فالأستاذ الدكتور عبد الرحمن البزّاز يعد من أبرز الشخصيات الوطنية المثقفة في تاريخ العراق السياسي المعاصر، فكانت له مواقفه السياسية المناهضة للعهد الملكي والمؤيدة لثورة 14 تموز 1958م والرافضة لسياسة عبد الكريم قاسم المتحالفة مع الشيوعيين ضد الحركة القومية العربية وبسبب مواقفه تلك تعرض للاعتقال والمحاكمة والنفي داخل العراق وخارجه ولمرات عديدة.

كما كان للبزّاز دوره الفكري المميز وطروحاته الناضجة التي استطاعت أن تؤثر على الكثير من أبناء جيله ومن بعده الأجيال اللاحقة، فكان بحكم نشأته وتربيته مفكراً قومياً عربياً مسلماً سخر عصارة فكره لبناء جيل عربي قومي مؤمن بقدر أمته ومصيرها ومدافعاً عن كيانها ومصالحها القومية، وداعياً فكره القومي إلى الحرية والاستقلال والوحدة العربية رابطاً بين القومية العربية والإسلام.

وكان لمعايشة البزّاز للعهدين الملكي والجمهوري وما رافقها من انتقاص لحرية الإنسان وحقوقه وما نتج عن ذلك من انتكاسة للديمقراطية في العراق، الأثر الواضح على تبني البزّاز للديمقراطية فكراً وممارسة ولم يخلوا الجانب الاقتصادي من اهتمام البزّاز وعنايته فكان الاتجاهان السائدين في تلك الفترة «الفكر الرأسمالي والشيوعي» اثر هما على طروحاته فنادى بالاشتراكية الرشيدة المتميزة عن أي اتجاه من الاتجاهات الاشتراكية والاتجاه الرأسمالي.


الفصل
الأول

النشأة والأصول الفكرية
لعبد الرحمن البزّاز

النشأة:

هو عبد الرحمن بن عبد اللطيف بن حسن بن حمادي بـن حمـد بـن ظـاهر بـن مرعي بن حسين بن مرعي بن حسن بن عبد بن حسين بن محمـد بـن عبـد الله بـن خلف بن عبد الله بن محمد بن مشرف بن عمرو بن معاضد المعاضيدي[1] وينتمـي عبد الرحمن البزّاز اجتماعياً إلى فخذ البو حسن احد أفخاذ المعاضيد الذين هم فـرع من قبيلة الاسلم من شمر طي[2].

كان حسن ووالده حمادي الذّين سكنوا وعاشوا أبان العهد العثماني في بغداد، ومن القدماء، وعرف عنهما الرحمة ومساعدة المحتاجين والفقراء. وكان حسن وحيد أبويه. ورزق بخمسة أولاد وبنتان كان من بينهم عبد اللطيف الذي ولد عام 1875 في بغداد[3].

لقب عبد اللطيف (بالملا) لمكانته الدينية، كما لقب (ابو اللمعي) لحلاوة لسانه و(ابو الصابونة) لنعومة كلامه وسلاسة شخصيته وقدرته على الإقناع أمـا الأكـراد فقد اطلقوا عليه لقب (شيك)[4] وكان لعبد اللطيـف زوجتـان أحـداهما شـقيقة الحاج نجم الدين الواعـظ مفتي الديار العراقية ائنذاك، والأخرى كريمة الشـيخ فتنـة العبد الغني رئيس عشيرة المعاضيد.

وله منهما (امين، عبد الرحمن، فخري، صبري، حسن، حافظ، مـنعم، عـادل،

(1) خاشع المعاضيدي، من بعض أنساب العرب، ط1، بغداد، 1986، ص43-ص50.

(2) المصدر نفسه، ص42.

(3) د. حسن البزّاز، البزّاز: النشأة والمسار عن كتاب البزّاز شهادات للتاريخ، مركز البزّاز للثقافة والرأي، بغداد، 2004، ص10.

(4) المصدر السابق، ص11.

وعدد من الأخوات)[1].

أما عبد الرحمن البزّاز فقد ولد في 20 شباط 1913م بالكرخ في بغداد لعائلة معروفة بتدينها وتمسكها بالتعاليم الإسلامية[2] وادخله والده مدرسة دار السلام الابتدائية في الكرخ في العاشر من أيلول عام 1923م وتخرج منها في 22 ايلول عام 1928م وحصل على مجموع (559) من مجموع (600) درجة مما اهله للقبول في المدارس الثانوية عام 1928م[3].

وجاء لقب (البزّاز) عندما دخل الثانوية حيث كان معه زميل يدعى عبد الرحمن أيضا فأراد المدير أن يفرق بينهما فسألهما عن عمل والد كل منهما فاجابه الاول بأن والده يعمل بصنع ألفروه فسماه (عبد الرحمن الفروجي)، اما الثاني فجاوبه بأن والده يعمل ببيع القماش فسماه (عبد الرحمن البزّاز). وتخرج في الاول من تموز عام 1932م من المدرسة ودخل كلية الحقوق في أيلول عام 1932م وتخرج منها في الخامس من حزيران عام 1935م[4].

لقد كان الأستاذ ساطع ألحصري عميدا للكلية، معجبا بالبزّاز وكذلك استاذ القانون الدولي منير القاضي شديد العناية والاعجاب بالبزّاز وبمواهبه وفخورا به، وكان يتنبأ له بمستقبل راق[5]، وعندما حدثت ضغوطات من قبل احد

---

(1) محمد كريم مهدي، المصدر السابق، ص23. وكذلك ينظر: سيف الدين عبد الجبار،، البزّاز: رفض تمثيل حكومة تعادي عبد الناصر وفضل الانتقال من القاهرة الى لندن، جريدة الزمان، العدد 1564، تموز 2003، ص14.

(2) محمد كريم مهدي، المصدر السابق، ص21، وكذلك أنظر سيف الدين عبد الجبار، المصدر السابق، ص14.

(3) مجيد خدوري، العراق الجمهوري، ط1، الدار المتحدة للطباعة والنشر، بيروت، 1974، ص330.

(4) محمد كريم مهدي، المصدر السابق، ص23.

(5) حميد المطبعي، إعلام العراق في القرن العشرين، ط1، ج4، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1996، ص14.

الوزراء ليجعل اخاه الاول على اقرانه اصر منير القاضي على اخذ الحق له وبذلك اصبح البزّاز الاول على اقرانه وحصل على جائزة الملك غازي وهي ساعة ذهبية كتب عليها اسم الملك[1].

وبعد تخرج (البزّاز) رشح لاكمال دراسته في كلية الملك بجامعة لندن ولكن لم تقبل شهادته الجامعية فعاد لدراسته أربع سنوات اخرى في الكلية[2] ومنذ دراسته في لندن انصرف للعمل السياسي فعمل في القضايا القومية حيث استطاع تأسيس الجمعية العربية والتي عرفت (بالمؤتمر الاول للطلاب العرب) مع عدد من الرفاق في لندن[3].

والجدير بالذكر أن المؤتمر الاول للجمعية انعقد في بروكسل في السابع والعشرين من كانون الاول عام 1938 وحضره ممثلون عن الطلبة العرب في بلجيكا وفرنسا وإنكلترا واختير البزّاز وحليم عز الدين نائبين للرئيس وكذلك كان البزّاز رئيسا للجنة الاجتماعية في الجمعية[4] التي سعت الى بث فكرة القومية العربية لدى أبناء الشعب العربي ومنع الهجرة اليهودية الى فلسطين وتأسيس حكومة دستورية مستقلة[5] كما عمل البزّاز في الجمعية الإسلامية التي كان معظم معظم اعضاءها من الهنود المسلمين[6] وبعد عودة البزّاز من لندن عام 1939م عين في كلية الحقوق محاضرا لمادة القانون الروماني وتاريخ القانون للمرحلة الأولى ومادة إحكام الأراضي للمرحلة الرابعة في السابع والعشرين من تشرين الثاني عام

---

(1) د. حسن البزّاز، المصدر السابق، ص13.

(2) مجيد خدوري، المصدر السابق، ص336.

(3) عبد الرحمن البزّاز، من روح الإسلام، ط1، مطبعة العاني، بغداد، 1959م، ص162.

(4) عبد الجبار حسن الجبوري، الأحزاب والجمعيات في القطر العراقي، (1908-1958) دار الحرية للطباعة، بغداد، 1977، ص158.

(5) المصدر نفسه، ص160.

(6) عبد الرحمن البزّاز، المصدر السابق، ص162.

1939م[1] كما استمر نشاطه في تلك الفترة في العمل القـومي مـن خـلال جمعيـة الجوال العربي(*)[2].

لقد استمر (البزّاز) بعمله في كلية الحقوق من الثالـث والعشـرين مـن نيسـان عام 1940م حتى التاسع من تموز عام 1941م حيث فصـل مـن وظيفتـه واعتقـل بسبب موقفه المؤيد لحركة مايس عام 1941م وتعـرض للتعـذيب في معتقـل الفـاو والعمارة ونقرة السلمان[3] الـتي كـاد أن يمـوت فيهـا لأنـه مـرض حتـى نقـل الى مستشفى في الديوانية وبقي مدة ثلاث سنوات ونصف في المعتقل[4].

وبعد خروجه من المعتقل عمل البزّاز في وزارة العدل قبل أن يصبح عميدا في كلية الحقوق مما عزز مركزه في الأوساط الوطنية فاستمر في عمله هذا من الاول من تموز عام 1945م حتى الحادي عشر من كانون الاول عام 1945م[5].

---

(1) ملف التقاعد العامة رقم (4214/ 3/ 8291) بغداد وثيقة رقم 657 في 14/ 10/ 1959 وكذلك ينظر: ملف كلية الحقوق العدد (82) وثيقة رقم 1144 في 28/ 5/ 1957.

(*) لقد تأسست جمعية الجوال في عام 1933 وضمت كلاً من (ناجي معروف، جابر عمر، متي عقراوي، خالد الهاشمي، محمود درويش المقدادي) وتهدف الجمعية الى تربية جيل يؤمن بالفكرة القومية ويتحلى بالأخلاق العربية الفاضلة والمرؤة العربية وكان لها اتصال بالجمعيات العربية أمثال جمعية الدفاع عن فلسطين ونادي القلم، والعروة الوثقى أو عصبة العمل القومي وساندت ثورة فلسطين عام 1936–1939 وساهمت في حركة مايس عام 1941 حتى عطلتهـا حكومـة جميـل المدفعـي وصادرت أموالها واعتقلت أبرز أعضاءها. هادي حسن عليوي، الأحزاب السياسية في العراق السرية والعلنية، ط1، رياض الرئيس للكتب والنشر، 2001، ص85–ص86 ؛ وكذلك أنظر: عبد الجبار حسن الجبوري، المصدر السابق، ص43.

(2) عبد الرحمن البزّاز، المصدر السابق، ص163.

(3) ملف وزارة المعارف العدد (548822) وثيقة رقم (8129) في 22/ 4/ 1940.

(4) طالب مشتاق، من أوراق أيامي (1900–1958)، ط2، الدار العربية للطباعة، بغداد، 1989، ص452، وكذلك أنظر: ملف التقاعد العامة العدد (19665).

(5) عبد الرحمن البزّاز، المصدر السابق، ص162 ؛ وكذلك أنظر: سيف الدين عبد الجبار، المصدر السابق، ص14.

وفي عام 1945م تزوج (البزّاز) مـن (وفيـة) ابنـة خالـه نجـم الـدين الـواعظ وسكن منطقـة سـوق الجديد في الكرخ ثم انتقل الى الاعظميـة في جانـب الرصـافة حيث بنى له داراً في محلة راغبة خاتون بمنطقة الصليخ[1]. وكان للبزاز ثلاثـة اولاد وبنتان هم (عامر، عزام، غفار، زاهرة، عامرة) وكانوا يعـانون مـن زيـادة كـبيرة في كولسترول الدم مما أدى الى وفاة الأربعة عدا (عامر) المقيم في لندن حاليا[2].

وفي الثاني عشر من كانون الثاني عام 1945م انتقل البـزّاز الى وظيفـة حـاكم بداءة واستمر في وظيفة حاكم بداءة حتى الثامن والعشرين من تشـرين الاول عـام 1947م[3] وبسبب مشـادة كلاميـة بـين البـزّاز والمـدون القـانوني عوقـب البـزّاز بالإنذار من وزارة العـدل في الخـامس عشـر مـن حزيـران عـام 1947م ونقـل الى وظيفة مدون قانوني حتى الخامس عشر من تشرين الثاني عـام 1949م[4] بعـدها انتدب البزّاز الى مجلس التميز الشرعي في بغداد وادى واجبه بكل كفـاءة ودقـة ممـا ادى الى رفع الإنذار عنه واعيد الى وظيفته حاكم بداءة في الاول من كـانون الثـاني عام1950م واستمر حتى الثاني والعشرون من نيسان عـام 1951م وبعـدها رقـى الى وظيفة حاكم بداءة بغداد الاقدم ومن ثم رقـى الى الدرجـة الأولى مـن الصـنف الثالث في التاسع عشر من كانون الاول عام 1951م[5] ثم انتدب الى هيئـة الامـم المتحدة في نيويورك للأمور القانونية في الرابع من تشرين الثاني عـام 1952م حتـى التاسع من كانون الاول عام 1953م[6] وبعدها مثل البزّاز وزارة العدل في اعـداد

---

(1) ملف كلية الحقوق، العدد (3640) في 16/ 12/ 1958.

(2) سيف الدين عبد الجبار، الترويج للشيوعية وتقوية نفوذ الأجنبي تهمتان أدخلت البزّاز السجن، جريدة الزمان، العدد 1567، تموز 2003، ص14.

(3) ملف وزارة العدل المرقم (ذ/ 3/ 1/ 1618).

(4) د. حسن البزّاز، المصدر السابق، ص15.

(5) ملف وزارة العدل، المصدر السابق.

(6) عبد الرحمن البزّاز، صفحات من الأمس القريب، دار العلم للطباعة، بيروت، 1960، ص5 ؛ وكذلك أنظر: سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: يدعوا في أحدى محاضراته الى تدوين التاريخ فيقول: أمتنا تنكرت لماضيها فانكرت مواطنيها، جريدة الزمان، العدد 1569، تموز 2003، ص14.

اعداد مشروع قانون نقابة الصحفيين الذي اقترحه مجلس الوزراء في الثامن من أيلول عام 1953م ثم انضم الى لجنة التدقيق العامة التابعة لضريبة الدخل العامة في السادس من تشرين الثاني عام 1953م[1] وفي التاسع من كانون الثاني عام 1954م عين البزّاز عضوا في لجنة لائحة الاستثمار للأموال الأجنبية في المرافق العامة[2].

وعاد (البزّاز) الى وظيفة حاكم بداءة بغداد الأقدم. وفي هذه الأثناء اختاره الأستاذ ساطع ألحصري (المعهد العالي للدراسات العربية) لإلقاء المحاضرات في تاريخ العراق الحديث من الخامس عشر من كانون الثاني عام 1954م حتى الخامس عشر من تموز عام 1954م[3] ثم انتدب لوكالة عمادة كلية التجارة والاقتصاد في العشرين من تموز عام 1954م حتى العشرون من كانون الثاني عام 1955م واستمر في وظيفته في وزارة العدل حتى نقل الى وزارة المعارف[4] وعين عميداً لكلية الحقوق في العاشر من تشرين الاول عام 1955م حتى الثامن من كانون الاول عام 1956م[5] وفي ربيع عام 1956م مثل البزّاز العراق في لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة إضافة الى كونه عميدا لكلية الحقوق وفيما بعد فصل البزّاز من وظيفته كعميد لكلية الحقوق[6] في الثامن من كانون الاول عام 1956م وذلك بسبب المذكرة التي قدمها مع مجموعة من زملائه[*][1] في

---

(1) د. حسن البزّاز، المصدر السابق، ص15.

(2) محمد كريم مهدي، المصدر السابق، ص27.

(3) د. حسن البزّاز، المصدر السابق، ص16.

(4) ملف وزارة العدل، المصدر السابق (ذ/ 3/ 1/ 1618).

(5) ملف وزارة المعارف العدد (1842) وملف وزارة العدل، المصدر السابق.

(6) عبد الرحمن البزّاز، من روح الإسلام، المصدر السابق، ص38.

(*) ومن الأساتذة (د. جابر عمر، خالد الهاشمي، د. ناجي معروف، محمد ناصر، نوري مهدي، فيصل الوائلي، صلاح ناهي، محمد طه البشير، حسن الدجيلي، علي الزبيدي، رشيد العبيدي، فاضل حسين، عبد الرحمن اليسام، جاسم العبودي، كمال إبراهيم). أ.د. جعفر عباس حميدي، انتفاضة العراق 1956، بيت الحكمة، بغداد، 2002، ص316-322.

التاسع والعشرين مـن تشـرين الثـاني عـام 1956م الى الملـك فيصـل الثـاني الـتي اعترضوا فيها على انعـدام الحريـة والديمقراطيـة ومـا تعـرض لـه طـلاب المعاهـد والكليات من إجراءات تعسفية نتيجة لمـوقفهم المؤيـد الى مصـر والقضـايا القوميـة العربية[2].

وبعد تقديم المذكرة تم اعتقال (البزّاز) في مركز شرطة بغداد الجديدة مـع كـل من(د.حسين الدجيلي، د.فيصل الوائلي، محمد علي البصـام) وقضـى البـزّاز مـدة شهر في المعتقل، وبعدها وقف مع زملائـه إمـام المجلـس العـرفي (محكمـة عسـكرية خاصـة) حيـث اتهمـوه بتهمـة الترويـج للشـيوعية والتحـريض علـى قلقلـة امـن الدولة[3] ولكن لم تثبت التهمة الأولى وهـي اشـتغاله بالسياسـة وكـذلك لم تثبـت التهمة الثانية وهي الترويـج للشـيوعية فحكـم عليـه بالإبعـاد ولمـدة سـنة نفيـاً الى بنجوين في لواء السليمانية ثم تكريت[4] كما قدم البزّاز ومجموعـة مـن السياسـيين المعارضين مذكرة الى رئيس الوزراء آنـذاك نـوري السـعيد وصـورة منـه الى رئـيس الديون الملكي في الخامس عشر مـن اذار عـام 1958م اعترضـوا فيهـا علـى إقامـة الاتحاد الهاشمي بين العراق والأردن في الرابع عشر من شباط عـام 1958م ودعـو

---

(1) ملف وزارة المعارف العدد (568420) وملف كلية الحقوق (6242).

(2) محمـد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث (1918-1958)، ط1، دار الطليعة للطباعة، بيروت، 1965، ص371. وكذلك أنظر: سيف الدين عبد الجبار، اتهام جاهز بالتآمر واجه البزّاز في بغداد أرسل على أثره الى السجن والتعذيب، جريدة الزمان، العدد 1565، تموز 2003، ص14.

(3) عبد الرحمن البزّاز، صفحات من الأمس القريب، المصدر السابق، ص41-42 ؛ كذلك أنظر: سيف الدين عبد الجبار، اتهام جاهز بالتآمر واجه البزّاز في بغداد أرسل على أثره الى السجن والتعذيب، المصدر السابق، ص14.

(4) عبد الرحمن البزّاز، صفحات من الأمس القريب، المصدر السابق، ص133-134 ؛ وكذلك أنظر: سيف الدين عبد الجبار، الترويج للشيوعية وتقوية نفوذ الأجنبي تهمتان أدخلت البزّاز السجن، المصدر السابق، ص14.

الى الاتحاد مع الجمهورية العربية المتحدة وإقامة الديمقراطية والحرية السياسية وكذلك دعوا الى الإفراج عن المحكومين السياسيين واجراء انتخابات سليمة[1].

وبعد قيام ثورة 14تموز 1958م عاد البزّاز الى منصبه كعميد لكلية الحقوق غير انه لم يمض وقت طويل حتى اختلف مع الزعيم الراحل عبد الكريم قاسم وايد كتلة الوحدويين التي كان عبد السلام عارف الناطق باسمها والتي كانت تنادي بالوحدة مع مصر ونقل تحت ضغط الشيوعيين الى وزارة العدل كقاض في محكمة التمييز[2] وبعد ساعات من اعلان نبأ حوادث الموصل في الثامن من اذار عام 1959م (حركة الشواف) تم اعتقال البزّاز في وزارة الدفاع[3]، ثم حجز في معتقل أبي غريب نحو شهرين وبعدها نقل الى معتقل الدبابات في معسكر الرشيد وعانى البزّاز هناك معاناة قاسية وشهد أنواع الإهانات والتعذيب والتجويع[4]، وبعد هذه الاحداث قرر تقديم استقالته الى وزير العدل كقاض دائم في محكمة التمييز[5] وكعميد في كلية الحقوق في 31 من تشرين الثاني عام 1959م وقد ذكر في المذكرة ما عاناه من سوء معاملة واحتجاز أكثر من مئة يوم بدون إطلاعه على مذكرة التوقيف أو على المادة القانونية التي تم وفقها احتجازه على التهمة الموجهة اليه

(1) نجيب الصائغ، من أوراق نجيب الصائغ في العهدين الملكي والجمهوري (1947-1963)، مكتبة اليقظة العربية للطباعة، بغداد، 1990، ص104-ص107.

(2) مجيد خدوري، المصدر السابق، ص336-ص337.

(3) أ. د. نوري العاني وآخرون، تاريخ الوزارات العراقية (1958-1968)، ج2، بيت الحكمة، 2002، ص50 ؛ كذلك أنظر: أحمد فوزي، عبد الكريم قاسم وساعاته الأخيرة، ط1، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1988، ص84.

(4) عبد الرحمن البزّاز، نظرات في التربية والاجتماع والقومية، مطبعة العاني، بغداد، 1967، ص6-ص7.

(5) ملف التقاعد العامة، المصدر السابق نفسه، وثيقة رقم (50781).

واضافة الى انه لم يجر بحقه أي تحقيق قضائي[1] وبعد إطلاق سراحه من المعتقـل في الثامن من أب عام 1959م قرر الهجـرة الى لبنـان مـن اجـل الاسـتقرار في أجـواء الأمن والطمأنينة والحرية وفوق كل هذا من اجل كرامته الفردية وعزته القومية[2] ثم انتقل البزّاز مـن لبنـان الى القـاهرة حيـث عهـدت اليـه عمـادة المعهـد العـالي للدراسات العربية خلفا للدكتور طه حسين وبدرجة استاذ غير متفرغ لكلية الحقوق بجامعة عين شمس في القاهرة عام 1960م[3]، كما نشط البزّاز حينمـا كـان مقيمـا في القاهرة من خلال التجمع القومي هناك الذي تأسـس بعـد ثـورة الشـواف عـام 1959م وضم مجموعة من العراقيين الذين هاجروا أو لجـأ بعضـهم الى الجمهوريـة العربية المتحدة بإقليمها الشمالي والجنوبي وضم التجمع ممثلين عن[4]:

1- حــزب الاسـتقلال وهــم: (فـائق السـامرائي، سـلمان ألصـفواني، احمـد الجزائري).
2- القوميون المستقلون وهـم: (عبد الرحمن البزّاز، احمد فوزي، د.جابر عمر).
3- حركة القوميون العرب وهم: (محمود الدرة).
4- الرابطة القومية وهم: (هشام الشاوي، عدنان الراوي).
5- حزب البعث العربي الاشتراكي وهم: (مدحت إبراهيم جمعة، وعبد الكريم الشيخلي).

---

(1) جريدة الحرية، العدد 1965 في 22 شباط 1963 ؛ وكذلك أنظر: نوري العاني وآخرون، المصدر السابق، ص56.

(2) أحمد فوزي، المصدر السابق، ص86-ص87.

(3) جريدة الحرية، العدد (1707)، في 11 آذار 1963؛ وكذلك أنظر: عبد الرحمن البزّاز، من وجي العروبة، ط1، دار العلم للطباعة، القاهرة، 1963، ص9-ص10.

(4) د. نوري العاني وآخرون، تاريخ الوزارات العراقية (1958-1968)، ج4، المصدر السابق، ص77.

6- جماعة الأخوان المسلمين وهم: (حبيب السامرائي، احمد الكبيسي، عبد الكريم ألشوكه). وبعض الجماعات من الحزب الإسلامي والأكراد منهم شوكت عقراوي وآخرين(*) [1].

وهدف التجمع الى الإطاحة بحكم عبد الكريم قاسم ومعارضته من خلال استخدام راديو القاهرة ونشر الكتب الدعائية ضد النظام وإرسالها الى العراق وكذلك وجود نشاطات في دمشق تقوم بدور الدعاية ضد النظام[2] وكان المكتب مرتبطا بمكتب شوؤن اللاجئين التابع لرئاسة الجمهورية العربية المتحدة ويقوم بإعمال السفارة في القاهرة على الرغم من وجود السفارة العراقية[3] الا إن البزّاز لم يكن راضيا تماما عن التجمع ودعى الى تأسيس جبهة هي (جبهة أحرار العراق) تضم العراقيين في الجمهورية العربية المتحدة والمعارضين لحكم قاسم، إلا إن السلطات لم توافق عليه[4].

وكما اقترح البزّاز ميثاقاً يضم جميع القوى القومية وكان ينص: تمكين شعب العراق بإرادته الحرة لتحقيق الوحدة مع الجمهورية العربية المتحدة وفق أسس مرضية.

إلا إن فؤاد ألركابي اقترح تجميد الفكرة وأيده جابر عمر في ذلك[5] واستمر التجمع حتى قيام انقلاب الثامن من شباط عام 1963م، حيث أغلق مكتبه بعد

(*) منهم فؤاد الركابي، أحمد الحبوبي، رؤوف الواعظ، فيصل الراوي، سليم الزبيدي، بتول الخطيب ؛ أنظر في ذلك: نوري العاني وآخرون، المصدر السابق، ص76.

(1) ليث الزبيدي، ثورة 14 تموز 1958، دار الرشيد للطباعة، بغداد، 1979، ص514.

(2) نوري العاني وآخرون، ج4، المصدر السابق، ص57-ص58.

(3) نجم الدين السهروردي، التاريخ لم يبدأ غداً، ط2، شركة المعرفة للتوزيع والنشر، بغداد، 1988، ص47.

(4) محمود الدرة، ثورة الموصل القومية 1959، ط1، بغداد، 1987، ص198.

(5) المصدر نفسه، ص198.

انتهاء الغرض الذي أسس من أجله[1] وعـاد البـزّاز بعـد قيـام انقـلاب 8 شـباط 1963م مستفيداً من قرار أصدره المجلس الوطني لقيادة الثورة بيان رقم (19) حول عودة الوطنيين من الخارج، فعاد البزّاز مسـاء الثالث عشر من شباط مع عشرة مـن الوطنين السياسيين في الساعة 6.5 مساء[2] بالرغم من طلب أصدقاء البزّاز البقـاء في القاهرة وان يستمر في عمله كمدير للمعهد العالي للدراسات العربية لان المعهد بحاجه إلى أيدي قديرة كالبزّاز خاصـة بعـد اسـتقالة ألحصـري مـن المعهـد في عـام 1958م[3].

وفي الحادي والعشرين من شباط عام 1963م عين البزّاز سـفيرا للجمهوريـة العراقيـة في القـاهرة حتـى السـادس عشـر مـن أب عـام 1963م[4]، وشـارك في مباحثات الوحدة الثلاثية (العراق ومصر وسـوريا) عنـدما كـان سـفيرا في القـاهرة وانتهت المحادثات بتوقيع ميثاق 17 نيسان الذي كان للبزّاز دورا فـاعلا ورئيسـا في صياغة الميثاق وإزالة الغموض عن كثير من المصطلحات وتفسيرها[5].

ثم عين البزّاز سفيرا للعراق في لندن منذ عام 1963م حتى الأول من شـباط عام 1965م[6] ثم سكرتيرا عاما لمنظمة الأقطار المصدرة للـنفط (أوبـك) ورئـيس مجلـس المحـافظين في الأول مـن أيـار عـام 1964م حتـى نيسـان عـام 1965م وفي

(1) هادي حسن عليوي، المصدر السابق، ص184.

(2) جعفر عباس حميدي وآخرون، تاريخ الوزارات العراقية (1958-1968)، ج6، بيت الحكمة، بغداد، 2002، ص42.

(3) مجيد خدوري، المصدر السابق، ص337.

(4) جريـدة العرب، العدد 60 في 22 شباط 1963 ؛ وكذلك أنظر: جعفر عباس حميدي وآخرون، المصدر السابق، ص98.

(5) جريدة العرب، العدد 93، 2 نيسان 1963 ؛ وكذلك أنظر: عبد الرحمن البزّاز، الدولة الموحدة والدولة الاتحادية، ط3، دار القلم للطباعة، القاهرة، 1966، ص10-11.

(6) د. حسن البزّاز، المصدر السابق، ص17.

السادس من أيلول عام 1965م كلف عبد السلام عارف (رئيس الجمهورية)، عارف عبد الرزاق[*] بتشكيل حكومة جديدة بعد استقالة حكومة طاهر يحيى وعند تشكيل الحكومة الجديدة[1] تسنم عبد الرحمن البزّاز منصب نائب رئيس الوزراء ووزيراً للخارجية والنفط وكالة في السادس من أيلول عام 1965م، حتى الحادي والعشرين من أيلول عام1965م[2] وبعد عشرة أيام من تشكيل الحكومة الجديدة حاول عارف عبد الرزاق الانقلاب على الحكم مستغلا غياب الرئيس عبد السلام عارف في الدار البيضاء في المغرب إثناء حضوره مؤتمر القمة العربية[3]، واتهم عبد السلام عارف مصر بالمؤامرة فتوترت العلاقة بين البلدين لولا الجهود التي بذلها

(*) ولد عارف عبد الرزاق عام 1924م في الرمادي وتخرج من الكلية العسكرية عام 1943 ومن كلية بريطانيا للطيران 1945م، درس في كلية الأركان بين عامي 1951–1952م، وبعد ثورة 14 تموز 1958م عين آمر للقاعدة الجوية في الحبانية والهم بمشاركة في ثورة الشواف 1959م في الموصل لكن أطلق سراحه في العام نفسه، وعين بعد حركة 18 تشرين الثاني 1963م وزيراً للزراعة ثم عين قائد لسلاح الطيران عام 1963 ثم منصب رئيس الوزراء في 6 أيلول عام 1965 لينفذ أول محاولة انقلابية له بعد عشرة أيام من تسنمه منصب رئاسة الوزارة.

صلاح خلف الغريري، دور ضباط الجيش في التطورات السياسية في العراق (1958–1968)، رسالة ماجستير غير منشورة، المعهد العالي للدراسات السياسية والدولية، الجامعة المستنصرية، 2004، ص121 ؛ وكذلك أنظر: محمد جمال باروت، حركة القوميين العرب، ط1، دمشق، 1999، ص281.

(1) سيف الدين عبد الجبار، عارف عبد الرزاق يعين البزّاز نائباً له ويعد للانقلاب على حكومة عبد السلام عارف، جديدة الزمان، العدد 1571، تموز 2003، ص14.

(2) حنا بطاطو، الشيوعيون والبعثيون والضباط الأحرار (الكتاب الثالث)، ط1، ترجمة عفيف الرزاز، مدرسة الأبحاث العربية للطباعة، بيروت، 1992، ص378.

(3) د. إبراهيم خليل وجعفر عباس حميدي، تاريخ العراق المعاصر، الموصل، 1989، ص235 ؛ وكذلك أنظر: خليل كنة، العراق أمسه وغده، ط1، بيروت، 1996، ص416.

البزّاز لرد هذه التهم[1] وبعد فشل محاولة عارف عبد الرزاق الانقلابية، كلف عبد السلام عارف البزّاز بتشكيل الحكومة الجديدة التي استمرت برئاسة البـزّاز مـن 21 أيلول عام 1965م حتى الثامن عشر من نيسان عام 1966م[2] حيـث تعتـبر أول حكومة مدنية[*] منذ ثورة 14 تموز 1958م أخذت على عاتقها مهمة تسـيير نهـج البلاد[3].

وأعلن (البزّاز) نهج وزارته على المستوى الداخلي والعربي والدولي فدعا إلى السلام[4] وضرورة الاستقرار السياسي ووقف القتال مع الأكراد ووضع مشـروع تسوية للقضية الكردية، وسيادة حكم القانون واختيار الحكام من قبل الشعب بعيدا عن الثورات والانقلابات العسكرية وأيد استمرار الاتحاد الاشـتراكي وفـق أسـس

(1) سيار الجميل، العراق وعبد الناصر في مذكرات أمين هويدي، جريدة الزمان، العدد 1523، 29/ 6/ 2003، ص14.

(2) حنا بطاطو، المصدر السابق، ص379 ؛ وكذلك أنظر: محمد جمال باروت، المصدر السابق، ص281–ص287.

(*) لقد تألفت وزارة البزّاز من عبد الرحمن البزّاز رئيساً للوزراء ووزيراً للخارجية، عبد العزيز العقيلي وزير الدفاع، قاسم الرواق وزير العدل، خضر عبد الغفور وزيراً للتربية ووزيراً للإصلاح الزراعي وكالة، عبد اللطيف البدري وزيراً للصحة، محمد ناصر وزيراً للثقافة والإرشاد، إسماعيل مصطفى وزيراً للشؤون البلدية والقروية ووزيراً للأشغال والإسكان بالوكالة، وأكرم الجاف وزيراً للزراعة، عبد الرزاق محيي الدين وزيراً لشؤون الوحدة وسلمان الصفواني وزير الدولة.
عبد الرزاق الأسود، موسوعة العراق السياسية، المجلد التاسع، ط1، الدار العربية للموسوعات، 1986، ص101 ؛ وكذلك أنظر: جريدة الجمهورية، العدد 618 في 24 أيلول 1965 ؛ وكذلك أنظر: سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: لا لاستغلال العمال ولا نريد سيطرة أصحاب الياخات البيضاء، جريدة الزمان، العدد 1575، آب 2003، ص14.

(3) صلاح خلف الغريري، المصدر السابق، ص125.

(4) أحمد فوزي، عبد السلام عارف سيرته ومحاكمته ومصرعه، مطبعة الديوان، بغداد، 1989، ص57.

نظامية بعيد عن التكتل[1].

كما تظمن نهج وزارة (البزّاز) على المستوى الإقليمي الدعوة إلى الوحدة العربية والالتزام بميثاق الأمم المتحدة وبناء علاقات وثيقة مع دول الجوار الإسلامية وإعطاء أهمية كبيرة للقضية الفلسطينية واعتبارها القضية المركزية[2] وأكد البزّاز رغبته في التعايش السلمي والتعاون المخلص في كافة المجالات مع الدول غير العربية[3].

لقد حظي (البزّاز) باحترام غير قليل في أوساط المعتدلين ممن اضر بهم طول الاستبداد العسكري[4]. كما أكد عبد الرحمن عارف إن البزّاز رجل دولة من الطراز الأول وهو يعمل لصالح العراق والأمة العربية ولا شائبة على مسيرته القانونية والسياسية[5].

وفي الثالث عشر من نيسان عام 1966م احترقت الطائرة التي كانت تنقل الرئيس عبد السلام عارف في البصرة حينما كان يقوم بجولة في المحافظات

(1) عبد الرحمن البزّاز، حديث الأربعاء، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد، 23 نيسان 1966، ص18-ص27.

(2) علي محمد كريم، الاتجاهات الفكرية والسياسة في العراق (1958-1968) دراسة تاريخية تحليلية، اطروحة دكتوراه غير منشورة، المعهد العالي للدراسات السياسة والدولية، الجامعة المستنصرية، 2004، ص167.

(3) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز كان حريصاً على توثيق العلاقة مع الجمهورية العربية المتحدة، جريدة الزمان، العدد 1593، 15 آب 2003، ص64.

(4) حسن العلوي، الشيعة والدولة القومية في العراق (1914-1990)، ط1، دار الثقافة للطباعة والنشر، إيران، 1990، ص202.

(5) مقابلة مع الرئيس السابق عبد الرحمن عارف في 27/ 12/ 2003 نقلاً عن علي محمد كريم، المصدر السابق، ص186.

الجنوبية[1] وأعلن رئيس الـوزراء (البزّاز) بيانـا فـي اليـوم التـالي لوفـاة الـرئيس نعى فيه الرئيس عبد السلام عـارف[2]، وأعلــن منــع التجـول وإغـلاق الحـدود واتخاذ الترتيبات اللازمة لاختيـار رئيسـاً للجمهوريـة خـلال أسبوع مــن وفــاة الرئيــس السابــق[3]، ولكـي يـتم أختيـار الـرئيس الجديـد لابـد مــن جلستيــن مشتركتيـن لمجلــس الـدفاع الـوطني ومجلـس الـوزراء وقـد تم ذلـك خـلال يـومي السـادس عشـر والسابع عشـر مـن نيسـان عـام 1966[4]، لقـد وجـد البـزّاز في ذلك فرصة لإنهـاء الحكـم العسكـري الـذي استمــر ثمــان سـنوات[5] وإعـادة الحكم إلى المدنيين لأنه يؤمن بأن الشعب يختار من يشاء سواء كان عسكرياً أو مدنياً ولا يشترط أن يكون عسكرياً كما يريد الضباط[6].

وكـان مـن بيـن المرشحين وزير الدفاع (عبد العزيـز العقيلـي) الـذي حضـي بتأييـد كتلـة ضبــاط الموصــل[7]، أمـا بعـض الضـباط الآخـرين فوجـدوا أنهـم سينقسمون على أنفسهم في حالة إصــرار (البـزّاز) وعبــد العزيـز العقيلـي علـى ترشيح نفسه، لذلك اختاروا عبد الـرحمن عـارف رئيسـاً وفــي حالــة عـدم فـوزه سيجري انقلاب عسكري يعلن عبد الرحمن عارف رئيساً للجمهوريـة فيـه وجهــز

---

(1) عدنـان الباجة جي، مزاحم الباجه جي سيرة سياسية، منشورات مركز الوثائق بغداد، 1990، ص526 ؛ وكذلك أنظر: خليل كنه، المصدر السابق، ص419.

(2) أحمد فوزي، عبد السلام عارف سيرته ومحاكمته ومصرعه، المصدر السابق، ص58.

(3) د. إبراهيم خليل احمد وجعفر عباس حميدي، المصدر السابق، ص235.

(4) صلاح خلف الغريري، المصدر السابق، ص126.

(5) عبد الرزاق الحسني، قصة النزاع بين القادة بعد احتراق طائرة الرئيس عارف 2003، ص1. (الانترنيت) على الموقع: http://www.albyan.com

(6) سيف الدين عبد الجبار البزّاز: من الأفضل انتخاب من نشاء حسب ما يقرره الدستور، جريدة الزمان، العدد 1589، آب 2003، ص14.

(7) المصدر نفسه، ص14.

سعـد صليبـي (آمـر موقـع بغداد) بالاتفاق مع ضباط آخرين سيارتين لنقل البـزّاز والعقيلـي خـارج بغـداد وشـوهدت دبابـات وآليـات مصـفحة في بعـض المنـاطق الحساسة[1]، ويمكن القـول أن البزّاز تعـرض للتهديـد ومـن كـان معه بعـد مجـيء اللواء بشير الطالب (آمر الحـرس الجمهـوري) وهـذا مـا أوضحـه عبـد الـرزاق الأسدي بقوله: (عنـد خروجـه من قاعة مبنى المجلس الوطني التي تجري فيها عملية اختيار الرئيس للبلاد، صـرخ فـي وجهـه الضابـط طـارق الجبـوري بقولـه: (أنظر إذا لم ينتخبوا عبد الرحمن عـارف رئيساً للجمهورية، لـن يخرج أحد حياً مـن القاعة)، وسمع ذلك التهديد من كان في القاعة ومنهـم البزّاز[2].

كما كان هناك تدخل خارجي متمثل بوصول عبد الحكيم عـامر مـن القـاهرة الى بغـداد علـى عجـل وتدخلاتـه السافـرة فـي تنصيب خلف لعبد السلام عارف تنفيذاً لرغبة الرئيس الراحل جمال عبد الناصر في عـدم وصـول المرشـحين الاثـنين اللذين كان ضدهما للرئاسة في العراق: العسكري عبد العزيز العقيلي وزير الدفاع، والمدني الدكتور عبد الرحمن البزّاز رئيس الوزراء، وفـرض بدلهما اخو عبد السـلام عارف[3] الفريق عبد الرحمن عـارف رئـيس اركـان الجـيش وكالـة، وقـد ضـرب بالدستور عرض الحائط، ولأول مرة يرث رئيس جمهوريـة اخـاه في الحكـم كـان في العراق[4]!.

فكانت مصر وراء إقصاء عبد الرحمن البزّاز من رئاسة الجمهورية وعـن ابعـاد العراقيين عن أي حكم مدني، فعبد الناصر كان يعرف البزّاز منـذ ان عمـل سـفيراً

---

(1) عبد الرزاق الحسني، المصدر السابق، ص2-3.

(2) سيف الدين عبد الجبار، من الأفضل انتخاب من نشاء حسب ما يقرره الدستور، المصدر السابق، ص14.

(3) د.سيار الجميل، عبد السلام عارف القاهرة حاولت الانقلاب، ص12. (الانترنيت) على الموقع: http://www.albyan.com

(4) المصدر نفسه، ص13.

في مصر وشارك في مباحثات الوحدة عام 1963، فكيف يأتي هذا السفير وهو من ابرز رجال القانون في العراق كي يشكل حكماً مدنياً في العراق[1]؟.

وبعد إجراء الانتخابات فاز البزّاز بأربعة عشر صوتاً وحصل عبد العزيز العقيلي على صوت واحد فقط هو صوته، وعبد الرحمن عارف بثلاثة عشر صوتاً، ولكون ان أحدا لم يفز بأغلبية الثلثين بموجب الدستور فقد جرت دورة ثانية كان فيها تأثير الضباط حاسماً فتنازل البزّاز عن صوته لصالح عبد الرحمن عارف[2]، بالرغم من تأييد السيد مهدي الحكيم الذي طلب منه أن يكون رئيساً للجمهورية إلا أن البزّاز رفض ذلك[3].

ويقول إبراهيم الداود: (أن البزّاز تنازل عن الحكم بعد أن قلت له أنك أستاذي واحبك وأقدرك ولكن الجيش لديه حساسية منك فالأفضل أن تتنازل عن الحكم فتنازل عن الحكم[4] وانتخب عبد الرحمن عارف[*] رئيساً

(1) المصدر نفسه، ص14.

(2) سيف الدين عبد الجبار، من حق الشعب ان يطلعه حكامه على ما يجري في البلد، جريدة الزمان، العدد 1587، آب 2003، ص14؛ وكذلك انظر: حديث الأربعاء، المصدر السابق، ص8-ص13.

(3) طالب الحسن، أغتيال الحقيقة (عبد السلام عارف وإشكالية الكتابة في تاريخه السياسي)، مكتبة اليقظة العربية، بغداد، 2004، ص330.

(4) المصدر السابق، ص333.

(*) من اللطائف بعد انتخاب عبد الرحمن عارف خرج الناس في الشواع يهتفون (رئيسنا الآتي: سميع المكواتي) وسميع هو الضابط عبد السميع محمد عارف شقيق عبد الرحمن محمد عارف كان قد أخرج من الجيش بعد أن اصطدام الجيش العراقي والبريطاني في أيار 1941 وفتح سميع حانوتاً لكوي الملابس في الاعظمية والناس يتندرون ويتوقعون أن يخلف سميع المكواتي عبد الرحمن عارف في رئاسة الجمهورية كما خلف عبد الرحمن شقيقه عبد السلام محمد عارف بعد احتراق طائرته.

عبد الرزاق الحسني، المصدر السابق، ص6.

للجمهورية فقدم البزّاز استقالته في الثامن عشر من نيسان عـام 1966م وفي اليـوم نفسـه كلفـه عبـد الـرحمن عـارف بتشـكيل الـوزارة الجديـدة[**][1] وفي الحقيقـة تكتـل العسـكريين حـول رئـيس الجمهوريـة ضـد البـزّاز وخاصـة (عبـد الكـريم فرحان، أحمـد حسـن البكـر، صـبحي عبـد الحميـد، طـاهر يحيـى، نـاجي طالـب، عبــد العزيــز العقيلــي، رشــيد مصــلح) إلا أن عــارف أصــر علــى بقائــه في رئاسة الوزارة[2]، كمـا أن سياسـة (البـزّاز) لم تكـن مقبولـة مـن قبـل القـوميين ضباطاً وحركة عربية اشتراكية[*]. وتنظيماً طليعياً[**] حيـث اعتـبروا منهجـه يمينيـاً

(**) ضمت الوزارة عبد الرحمن البزّاز رئيساً ووزيراً للداخلية، عدنان الباجه جي وزيراً للخارجية شاكر محمود شكري وزيرا للدفاع، شكري صالح زكي وزيراً للمالية ووزيراً للنفط وكالة، كاظم الرواق وزير العدل، خضر عبد الغفور وزيراً للتربية، محمود العطية وزيراً للعمل والشؤون الاجتماعية، عبد اللطيف البدري وزيراً للصحة، محمد ناصر وزير الثقافة والإرشاد، محمود حسن جمعة وزير الإصلاح الزراعي و وزير الزراعة وكالة، سلمان الأسود وزير التخطيط، عبد الرحمن الهلالي وزيراً للبلديات والاشغال، عبد الرزاق محيي الدين وزيراً للوحدة، سلمان الصفواني وزير الدولة لشؤون الصحافة، فارس ناصر الحسن وزيراً للدولة.

عبد الرزاق الأسود، المصدر السابق، ص102 ؛ وكذلك أنظر: جريدة العرب، العدد 555 في 23 نيسان 1966م ؛ وكذلك سيف الدين عبد الجبار، لا استغلال للعمال ولا نريد سيطرة اصحاب الياقات البيضاء، المصدر السابق، ص14.

(1) جريدة العرب، العدد 551، 9 نيسان 1966.

(2) عدنان الباجه جي، المصدر السابق، ص527.

(*) تأسست الحركة العربية الاشتراكية في أواخر آب عام 1965، فلقد حضر (20-30) عضواً من الاتحاد الاشتراكي بعد ان وجد أن السلطة كانت تريد من الاتحاد الاشتراكي العربي أن يكون تنظيماً صورياً ولذلك شكل التنظيم الجديد (الحركة) واختير لجنة من عشرة أعضاء هم (خير الدين حسيب، عبد الكريم فرحان، صبحي عبد الحميد، فؤاد الركابي، سلام أحمد، أديب الجادر، عبد الإله النصراوي، هاشم علي محسن، خالد علي الصالح، عبد الستار علي)، و اختير صبحي عبد الحميد أمين سر عام للحركة وبقي عمل الحركة سرياً دون علم ومعرفة عارف حتى وفاته، واستمرت الحركة دون انقسام حتى نكسة حزيران حيث انقسمت الى:

1- المجموعة الأولى وتضم: (أديب الجادر، خير الدين حسيب، خالد علي صالح).

صرفاً[1] لتمسكه الشديد بالإسلام وتدينه الواضح ولأفكاره خاصـة الاشـتراكية[2] وعلى الرغم من استقلالية البزّاز إلا إن محاولتـه إقامـة علاقـة وديـة مـع الجـارتين (تركيا وإيران) اعتبرت مهادنة للسياسة الغربية وهذه السياسة لا تتفق خصوصاً مع السياسة الناصرية[3] حيث هاجمت العناصر الناصرية الرئيس عبـد الـرحمن عـارف والبزّاز فوصفته بالعميل البريطاني ومهادن الاسـتعمار ولعـل هـذا الـتهجم يعـود للأسباب التالية[4]:

1- تريد مصر من العراق أن يكون تابعاً لها فعندما تقطع علاقاتها مع دولـة مـا على العراق ان يتبعها في ذلك.
2- اخـتلاف مفهـوم الاشـتراكية الرشـيدة الـتي يـؤمن بهـا البـزّاز وهـي غـير الاشتراكية العربية التي طرحتها مصر و تؤمن بها.
3- استغـلال العراق اقتصادياً ويتجلى ذلك بوجـود جـيش مصـري والعـراق ينفق عليه مع شراء العـراق للمكـائن والآلات القديمـة مـن مصـر بالجنيـه الاسترليني وبسعر أعلى من سعرها في السوق إضـافة الى شـراء الاسمنـت

2- المجموعة الثانية وتضم: (فؤاد الركابي، عبد الإله النصراوي، سلام أحمد، هاشم علي محسن).
هادي حسن عليوي، المصدر السابق، ص217-219. =

=(**)التنظيم الطليعي تأسس في العراق كفرع للتنظيم الطليعي في الاتحاد الاشتراكي العربي في مصر وضم: (أديب الجادر، خير الدين حسيب، عبد الكريم فرحان)، وضباط قوميين (صبحي عبد الحميد، وبعثيين ناصريين (فؤاد الركابي) الذين سموا بالوحدويون الاشتراكيون الديمقراطيون ومن قوميين ناصريين مستقلين (عبد اللطيف الكماني) ومن حركيين (سلام احمد، هاشم علي محسن).
هادي حسن عليوي، المصدر السابق، ص220.

(1) محمد جمال باروت، المصدر السابق، ص290.

(2) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: لا لاستغلال العمال ولا نريد سيطرة أصحاب الياقات البيضاء، المصدر السابق، ص14.

(3) محمد جمال باروت، المصدر السابق، ص291.

(4) خليل كنه، المصدر السابق، ص423 و ص426.

من العراق بثمن بخس.

وفي الحقيقة أن (البزّاز) رد على هذه الاتهامات بتاكيده ان السياسة التي اتبعها ليس من خوف أو ضعف بل أن السلطة تحتاج الى الصبر والحكمة والحلم والعمل الدائم وعلى سياسة الحوار وليس الاستسلام، كما أن الثورية لا تعني إثارة الخصومات مع الجيران والدول الأخرى لأن القومية أو الثورية المتحررة لا تتطلب ذلك[1].

كما برر العسكريون هجومهم على البزّاز بأن وزارته مؤلفة من موظفين غير سياسيين وأنه ينوي أجراء انتخابات شعبية واتهم بتآمره مع الشيعة على الوقف السني وأشركهم وعينهم في أكثر مناصب[*] الدولة خاصة في المجال الاقتصادي[2].

وبعد محاولة عارف عبد الرزاق الانقلابية الثانية في 30 حزيران 1966م[3] بدأ الضباط العسكريون بالضغط على رئيس الجمهورية لإقالة (البزّاز) خاصة بعد ان شعروا برغبة البزّاز في إجراء انتخابات كخطوة تالية من أجل حكومة تمثيلية (برلمانية)[4] حيث وجد المعارضون للبزاز أن إجراء الانتخابات يعني إعادة الاعتراف بالحزب الشيوعي خاصة أن الحزب ما زال المؤثر على الرغم من القمع

---

(1) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز كان حريصاً على توثيق العلاقات مع الجمهورية العربية المتحدة، المصدر السابق، ص14 ؛ كذلك أنظر: سيف الدين عبد الجبار، نظرة على العلاقات العراقية الإيرانية في الستينات، جريدة الزمان، العدد 1599 في أيلول 2003، ص14.

(*) لقد مثلت وزارة البزّاز الأولى عام 1965 أحد عشر وزيراً شيعياً حيث كان البزّاز يعتمد على الكفاءة العلمية دون المحسوبية أو المنسوبية. طالب الحسن، المصدر السابق، ص329.

(2) عدنان الباجه جي، المصدر السايق، ص 528

(3) سيف الدين عبد الجبار، هل شارك عارف عبد الرزاق يوم 30 حزيران 1966م في قصف القصر الجمهوري ببغداد ؟، جريدة الزمان، العدد 1604، أيلول 2003، ص14 ؛ وكذلك أنظر: محمد جمال باروت، المصدر السابق، ص289–ص293.

(4) إبراهيم خليل وجعفر عباس حميدي، المصدر السابق، ص236.

والتصفية التي تعرض لها منذ شباط عام 1963، وبما أن حزب البعث ممقوت من قبل الغالبية العظمى من العراقيين بسبب إعماله الوحشية عام 1963م، وأن كلا من الحزب الديمقراطي والاستقلال لم يعودا موجودين فان فرصة الشيوعية في الوصول الى السلطة تكون اكبر اذا ما أجريت انتخابات و هذا ما يرفضه المعارضون[1] وفعلاً استجاب عبد الرحمن عارف لضغوط العسكريين وعطل قرارات مجلس الوزراء ونتيجة لذلك قرر البزّاز تقديم استقالته في 6 آب 1966م وتم قبولها وكلف ناجي طالب بتشكيل الحكومة الجديدة[2] على الرغم من تقديم البزّاز استقالته من منصب رئيس الوزراء إلا أن روحه وحماسته الوطنية والقومية وشعوره بالمسؤولية تجاه بلده العراق والأمة العربية لم تتوقف، ففي 4 كانون الأول 1967م قدم البزّاز مذكرة مع زملائه[*] الى رئيس الجمهورية حيث كانت أول المذكرات التي رفعت الى رئيس الجمهورية وانتقدت سوء الأوضاع الداخلية بانتهاك الدستور المؤقت والقضاء على حرية الصحافة وارتباك أجهزة الدولة أما أهم المطالب التي تضمنتها المذكرة فهي[3]:

1- تحقيق الوحدة الوطنية.

---

(1) ماريون فاروق سلوغت وبيتر سلوغت، من الثورة الى الدكتاتورية: العراق منذ عام 1958، ترجمة مالك النبراسي، منشورات دار الجمل، 2003، ص140.

(2) عدنان الباجه جي، المصدر السابق، ص528.

(*) ومنهم نوري الدين الواعظ، طالب مشتاق، علي الصافي، فائق السامرائي، سلمان الصفواني، نعمان العاني، نجيب الصائغ، شكري صالح زكي، عبد الحميد الهلالي، حسن ثامر، خالد الهاشمي، حسن جميل، إبراهيم الراوي، حسن عباس الربيعي، عبد اللطيف البدري، سليم النعيمي، أحمد عدنان الحافظ، مظهر العزاوي.

نجيب الصائغ، المصدر السابق، ص282-285.

(3) عدنان الحلفي، تأسيس المجتمع المدني، دراسة في التقاليد السياسية العراقية، ط1، ج1، دار البراق للطباعة، 1997، ص296-ص297.

2- أتباع سياسة واضحة المعالم عربياً ودولياً.

3- إقامة حكم ديمقراطي نيابي.

4- تحقيق مبادئ العدالة الاجتماعية.

5- وضع قانون المحاسبة للإثراء غير المشروع.

6- أتباع سياسة مالية سليمة وإلغاء الضرائب على غير القادرين على دفعها.

وعند حدوث انقلاب 17-30 تموز 1968م كـان (البـزّاز) في لنـدن للعـلاج وأرسل برقية تهنئة لأحمد حسـن البكـر لاسـتلامه السـلطة وبعـد أن أكمـل البـزّاز العلاج قرر العودة على الرغم من تحذير ابن خاله نجم الدين الواعظ بعـدم العـودة إلا أن البزّاز أصر على العودة لأن قضايا عديـدة ومهمـة قـد وكـل بهـا كمحـامي واستلم نصف مبالغها فعاد من أجلها[1] وفي 14 كانون الأول 1968م أعلن عـن وجود شبكة مـن التجسـس الصـهيوني في البصـرة[2] تنقـل معلومـات سـرية الى إسرائيل وإيران والأكراد والرئيس اللبناني السابق كميـل شمعـون و شـركة فـورد للسيارات، ويضم التنظيم أربعة عشر عضواً تسعة مـنهم مـن اليهـود وأتهـم تـاجر الأدوات المطبخية اليهودي (ناجي زلخة) بأنه مدبر شبكة التجسـس[3]، وبعـدها تم تشكيل محكمة الثورة وهي محكمة خاصة لم يسمح فيها بوجود أي محام للدفاع عـن المتهمين وكان رئيسها و أعضاؤها غير مؤهلين قانونياً لمثل هـذا العمـل أبـداً وقـال رئيس المحكمة علي وتوت في السادس من شباط عـام 1969: (مـن أول تحوطـات إجراء المحكمة اشتراط عدم تعيين أي محام عضو في المحكمة وان للمحكمة نوعـاً مـا

---

(1) سيف الدين عبد الجبار، اتهام جاهز بالتآمر واجه البزّاز في بغداد أرسل على أثره الى السجن والتعذيب، المصدر السابق، ص14.

(2) حـازم صاغيه، بعث العراق سلطة صدام قياماً وحطاماً، ط1، دار الساقي للطباعة، بيروت، 2003، ص71.

(3) مجيد خدوري، العراق الاشتراكي، ط1، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1985، ص86.

مشاورها القانوني الذي ينجز الأعمال القانونية لها وتـتم استشـارة المشـاور عنـدما يراد اتخاذ قرارات قانونية[1].

وفعلاً تم إعدام المتهمين في سـاحة التحريـر علنـاً أمـام الجمهـور، وفي وسـط الخطابات الحماسية وكثير مـن ضـجيج الاحتفـال، فهنـاك تجمـع آلاف المشـاهدين لحضور الحدث ومن الأرياف المجاورة هبط الفلاحون المؤيدون للحزب والثورة كي يروا ويستمتعوا ويشاركوا في رقصة الغرائز، فكانت أول محاكمة علنيـة في الخـامس من كانون الثاني 1969م قد بثت على التلفزيون[2].

أن لهذا الكم الكثير من التهم والإعـدامات الـذي بـدأ منـذ إعـلان الدسـتور المؤقت 1964 دليلاً على شدة خوف النظام وضعفه وقلقـه وعـدم مناعتـه بسـبب عدم قدرته على كسب التأييد له[3].

أن الأساس لهذا السلوك كـان يكمـن في مكـان آخـر ذاك أن طبيعـة السـلطة وضعفها أكثر ما يفسر في أخر المطاف هذا الهـوس بـالمؤمرات المصـنوعة والمتخيلـة وهما مـا يجعـلان الحركـات والسـكنات والإيمـاءات دلالات مبالغـاً فيهـا الى حـد الوسوسة[4]، فالبعث لم يكن أعضاؤه يتجاوزن المئات القليلة حيث حكـم العـراق لم يملك من الثقة بالنفس ما يتيح له ممارسة الحكم بأعصاب مسترخية ثم أن افتقـاره الى أي مبرر للوجود في السلطة ما عدا الإمساك بالسلطة نفسـها يحيـل علـة وجـود مادة تشكيك متواصل[5].

لقـد ابتـدأ النظام بما كان سيصبح سياسة روتينية مألوفة للجميع الا وهي شن

---

(1) ماريون فاروق سلوغت وبيتر سلوغت، المصدر السابق، ص166.

(2) حازم صاغية، المصدر السابق، ص71.

(3) ماريون فاروق سلوغت وبيتر سلوغت، المصدر السابق، ص167.

(4) حازم صاغية، المصدر السابق، ص73.

(5) المصدر نفسه، ص74.

حملات إرهابية، فقمع البعث في هذه المرحلة وبدون تمييز اليمين واليسار ثم اعتقال الشيوعيون والقوميون والبعثيين المؤيدين لسوريا وزراء وضباط سابقين وكبار موظفين[*] وأسيئت معاملتهم في السجن لحد أن مات قسم منهم في السجن او بعد خروجهم بوقت قصير بينما تم إعدام الآخرين علناً بسبب اشتراكهم المزعوم في محاولات لقلب النظام او لجرائم افترض انهم ارتكبوها في الماضي[1] ومن بين هذه الشخصيات عبد الرحمن البزّاز الذي القى القبض عليه في تشرين الأول عام 1969م ولفقت اليه تهمة العمالة لإسرائيل وتعرض في المعتقل الى أشد أنواع التعذيب النفسي والجسدي[2].

وفي الحقيقة كان الاتهام بالعمالة الصهيونية من الصنف السهل والمربح فاكتشاف مؤامرة تجسس بعد هزيمة 1967م كفيل بأن يعطي انقلاب 1968 معنى قومياً لأنه يفتقر الى هذه الحماسة اللفظية للقضايا العربية واخصها القضية

(*) ومن الشخصيات التي اتهمت بالتآمر على النظام البعثي: (فؤاد الركابي زعيم الحركة العربية الاشتراكية وقتل في سجن ببعقوبة في تشرين الأول 1971، وطاهر يحيى رئيس الوزراء السابق، اللواء عبد العزيز العقيلي وزير الدفاع سابقاً قتل في السجن عام 1980، عبد الكريم هاني وزير الصحة سابقاً، عبد الكريم فرحان وزير الارشاد سابقاً، شامل السامرائي وزير الصحة والخارجية سابقاً، رشيد مصلح وزير الداخلية سابقاً الذي اعدم عام 1970، خير الدين حسيب، أديب الجادر مدير شركة كوكولا اتهم بالعمالة لبريطانيا، عبد السلام عارف اتهم بالعمالة للاستخبارات المركزية الأمريكية.

أسامة مهدي، أشهر المحاكمات السياسية في تاريخ الدولة العراقية الحديثة، 2004، ص1. (الانترنيت) على الموقع: http://www.sotaliraq.com

(1) ماريون فاروق سلوغت وبيتر سلوغت، المصدر السابق، ص162.

(2) ياسين الأمين، ضوء على بيلوغرافيا الإرهاب في العراق الجديد، 2004، ص2. (الانترنيت) على الموقع: http://www.sotaliraq.com

الفلسطينية التي كانت تلح على تقديم براهين عملية[1].

كما ان الحملات المتكررة ضد "الجواسيس" المزعومين لم تدع ادنى مجال للشك بأن الجميع قد اصبح تحت الرقابة الدقيقة، ولا يسمح بوجود أي شخص يمثل أدنى خطورة على حزب البعث، فمنحت تلك الحملات البعث حرية واسعة في اختيار وتحديد أعدائه من بين أفراد الشعب[2].

لقد انتهت حياة (البزّاز) باعتباره ابرز مثقف قومي في سجن السلطة البعثية بعد أن حكمت عليه بالسجن لمدة خمسة عشر[3] عاماً كما حكمت بالسجن على خليل كنه (وزير المعارف سابقاً في العهد الملكي)، وعبد العزيز العقيلي، باعتبارهم أعضاء منظمة سرية مع البزّاز هدفها إسقاط الحكم البعثي وتأسيس حكومة جديدة برئاسة البزّاز وعضوية العقيلي وكنة وممثلين للعرب والأكراد[4]، ولم يحكم عليهم بالإعدام لأن النظام اعتبر أعمالهم سياسية وليست إجرامية[5].

ولقد حاول الرئيس الفلسطيني الراحل (ياسر عرفات) و الزعيم اللبناني (كمال جنبلاط) والرئيس الليبي (معمر القذافي) في التوسط للأفراج عن البزّاز وعلى الرغم من وعود الرئيس أحمد حسن البكر للقذافي لكن دون جدوى وكذلك توسطت بعض الشخصيات العراقية منهم وزير التربية أحمد عبد الستار الجواري،

---

(1) حازم صاغية، قصة البعث في العراق، 11 آب 2004، ص1. (الانترنيت) على الموقع: http://www.alitijahalakhar.com

(2) احمد غالب محيي، النظام الحزبي في العراق 1968-2003: دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2005، ص109.

(3) حسن العلوي، المصدر السابق، ص313.

(4) مجيد خدوري، العراق الاشتراكي، المصدر السابق، ص87.

(5) أسامة مهدي، المصدر السابق، ص1.

ود. عزت مصطفى وزير الصحة[1] وبعد صراع طويل مـن المـرض والتعـذيب في السجن وما لاقاه من قلع الأظافر وصدمات كهربائية أدت الى تخثر الدم في الـدماغ وبالتالي أصيب بالشلل فأفرج عنه بعد سنة وسافر الى لندن للعلاج وتحمل القـذافي تكاليف العلاج الأخيرة إلا أنها دون جدوى فأعيـد الى بغـداد حتـى تـوفى في 28 حزيران 1973[2] وبهذا تعتبر تصفية المفكر القومي البزّاز من قبـل سـلطة البعـث قد جاءت ضمن برنامج واسع لإنهاء ما يمكن أن يشكل أساساً لتعاون قومي وديني أو عربي إسلامي فاعتقدت السلطة أن أفكار البزّاز تساهم في إيجاد نوع من تحـالف بين هذه الأطراف وقد يكون البزّاز مرشحاً للعب دور قيادي بحكم نظريته التوفيقية القائلـة (بعـدم تعـارض الإسـلام مـع القوميـة العربيـة) والى ضـرورة ان يتسـلح القوميون العرب بروح الإسلام ومثله[3].

ومن جانب أخر تنسجم تصفية (البزّاز) مع رغبة ميشيل عفلق في رؤية التيـار القومي العربي بلا إسلام، وفي الحقيقة إن عودة البعث الى الاتجاه العلماني جـاءت نتيجة الصراع الذي دار بين البعث والمفكر القومي العلماني ساطع الحصـري بعـد نشر كتابه (الإقليمية جـذورها وبـذورها عـام 1963) حيـث نـدد بحـزب البعـث واعتبرهم إقليميين معادين للوحدة العربية لكن موقـف البعـث تغـير في السـنوات الأخيرة بعد أن قرروا العودة الى الحصري وأفكاره العلمانية[4].

الأصول الفكرية للبزاز :

---

(1) سيف الدين عبد الجبار، كلمة لابد منها.. في ضوء عودة البزّاز من لندن الى بغداد، جريدة الزمان، العدد 1642، تشرين الأول 2003، ص14.

(2) أسامة مهدي، المصدر السابق، ص1 ؛ وكذلك أنظر: سيف الدين عبد الجبار، كلمة لابد منها في ضوء عودة البزّاز من لندن الى بغداد، المصدر السابق، ص14.

(3) حسن العلوي، المصدر السابق، ص316.

(4) المصدر نفسه، ص317-ص318.

لقـد تأثـر (البزّاز) بمجموعة من الأصول المؤثرة الـتي سـاهمت وسـاعدت في تكوين وإنضاج فكـــره ثم نشاطه السياسي فجاءت أفكاره تلبيـة وانعكاسـا لتلـك المؤثرات التي يمكن تصنيفها إلى ما يلي:

أ. الأصول الدينية:

ينتمي (البزّاز) الى عائلة عرفت بتدينها الشديد وتمسـكها بالتعـاليم الإسـلامية فكان والده من الذين يلقون الخطب والأحاديث والمواعظ الدينية في المسـاجد وقـد سار في تربية أولاده على هذا النهج فكان من الطبيعي أن يتأثر البزّاز بهذه التنشـئة الدينية[1] وكما تأثر البزّاز بخاله نجم الدين الواعظ[*] مفتي الـديار العراقيـة آنـذاك حيث كان يصطحبه معه في المناسـبات الدينيـة والوطنيـة فـانعكس ذلـك في بلـورة شخصية البزّاز الفكرية وتهيئة فكرة السياسي، القومي والعقائدي، الـديني[2] كمـا اثر ذلك على أخلاقه وتربيتـه الشخصـية فعـرف بـالخلق الرفيـع وعفـة اللسـان لا يستغيب أحداً ولا يرضى أن يستغاب أحد في مجلسه، طويـل البـال، مسـيطر علـى أعصابه، واسع الإطلاع خاصة في الشريعة الإسلامية وصـادق التـدين[3]، لـذلك كان قومياً محافظاً وكان الالتصاق بالمبادئ الإسلامية مهماً له سواء كـان في مجالسـه

---

(1) أ. د. محمود علي الداوود، عبد الرحمن البـزّاز: المفكـر السياسـي والدبلوماسـي عـن كتـاب البـزّاز شهادات للتاريخ، المصدر السابق، ص32.

(*) لم يكن الشيخ نجم الدين الواعظ رجل دين فقط بل من الشخصيات التي عرفت بنشـاطها وموقفهـا القومي فقد ساهم في تأسيس جمعية الدفاع عن فلسطين عام 1936 مع كل من محمـد مهـدي كبـة، طه الهاشمي، سليمان فيضي، قاسم حمودي، عيسى طه. واتخذت من نادي المثنـى مقـراً لهـا وتطبـع مطبوعاتها في جمعية الجوال العربي ومهمة الجمعية الدفاع عن فلسطين والـدعوة للجهـاد لإنقاذهـا من براثن الصهيونية.

فاضل حسين، الفكر السياسي العراقي المعاصر (1914–1958)، بغداد، 1984، ص64.

(2) محمد مهدي كريم، المصدر السابق، ص32.

(3) سيف الدين عبد الجبار، اتهام جاهز بالتآمر واجـه البـزّاز في بغـداد ارسـل علـى اثـره الى السـجن والتعذيب، المصدر السابق، ص14.

الخاصة أو في المحافل العامة[1]، وبقي (البزّاز) متمسكاً بالدين الإسلامي وتعاليمه في كافة أمور العبادات والمعاملات حتى أيام سفره الى لندن لإكمال دراسته حتى أن أغلب زملائه ومن الإنكليز خاصة يستغربون ويعجبون بشخصيته الصادقة مع نفسه وربه والآخرين، فكانوا يحثونه على الملذات المادية الا انه رفضها باستمرار وسار على منهجه الديني دون تردد[2].

وقد تعمق الاتجاه الديني للبزاز بعد عودته من لندن وإكمال دراسته فألقى العديد من الخطب والمقالات والأحاديث الدينية وبمناسبات عديدة (كمولد النبوي الشريف، ذكرى العام الهجري الجديد،ليلة الإسراء والمعراج، أحاديث بمناسبة شهر رمضان الكريم).

وكان (البزّاز) يلقى الخطب في الجمعيات الإسلامية كجمعية الآداب الإسلامية وجمعية الشبان المسلمين وكانت أول خطبة له فيها عام 1940م بعنوان (ذكرى المولد الشريف ﷺ) ليلة الثاني عشر من ربيع الأول عام 1359هـ في جمعية الشبان المسلمين، وكذلك من خلال المساجد التي كانت تنقل أحاديثه وخطبه أيضا عبر الإذاعة[3] فكانت تلك الأحاديث تدل على الموعظة الدينية والأخلاقية وتسعى إلى تهذيب النفس البشرية عن طريق الإقناع والاستشهاد بالآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة ومن خلال السيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم)[4] ويمكن إن نعتبر كتاب الله (القران الكريم) والسنة النبوية والسيرة احد المصادر الدينية التي أثرت في التكوين الفكري للبزّاز فقد سار على هذا النهج في حياته الشخصية والعملية حتى لا تكاد تخلو نتاجاته الفكرية من

---

(1) ماريون وبيتر سلوغلت، المصدر السابق، ص138.

(2) عبد الرحمن البزّاز، من روح الإسلام، المصدر السابق، ص140.

(3) المصدر نفسه، ص15- ص81.

(4) المصدر السابق، ص15 – ص152.

أية من الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة، أو حدث من إحـداث الرسـول الكريم (ﷺ) والخلفاء الراشدين ويمكننا توضيح ذلك من خلال الجدول الأتي:

الجدول الأول

ت	المصدر	نسبة الإشارة إلى		
		الآيات القرآنية الكريمة	الأحاديث النبوية الشريفة	السيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين
1-	التربية القومية[1]	1 مرة	1 مرة	ـــ
2-	مبادئ أصول القانون[2]	4 مرة	1 مرة	5 مرة
3-	أبحاث وأحاديث في الفقه والقانون[3] والقانون[3]	7 مرة	ـــ	4 مرة
4-	أبحاث في القومية العربية[4]	8 مرة	3 مرة	5 مرة
5-	من وحي العروبة[5]	10 مرة	3 مرة	8 مرة

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، التربية القومية، مطبعة العاني، بغداد، 1956.

(2) عبد الرحمن البزّاز، مبادئ وأصول القانون، ط2، مطبعة العاني، بغداد، 1958.

(3) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث وأحاديث في الفقه والقانون، مطبعة العاني، بغداد، 1958

(4) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، ط1، القاهرة، 1960.

(5) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، ط2، القاهرة، 1962.

6-	هذه قوميتنا[1]	18 مرة	4 مرة	5 مرة
7-	مبادئ القانون المقارن[2]	5 مرة	2 مرة	ـــ
8-	من روح الإسلام[3]	41 مرة	20 مرة	8 مرة
9-	صفحات من الأمس القريب[4]	4 مرة	1 مرة	ـــ
10	نظرات في التربية والاجتماع والقومية[5]	8 مرة	3 مرة	6 مرة
11	مع الشعب[6]	45 مرة	6 مرة	ـــ

كما كان البزّاز معجبا بالسيد قطب المعروف باتجاهه الإسلامي فلقد وجد البزّاز في مؤلف السيد القطب (العدالة الاجتماعية) التي يدعو لها الإسلام خير ضامن لحقوق الإنسان. كما يرى البزّاز في مؤلف السيد قطب (التصوير الفني في القران) الذي يبين الأسلوب الرفيع والأدب الرائع للقران الكريم خير ما مثل اللغة العربية فلم يكن كتاب دين فقط[7].

ب. الأصول القومية:

لقد تأثر البزّاز بآراء وأفكار المفكر القومي ساطع ألحصري خاصة عندما كان

(1) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، ط1، مطبعة دار السلام، القاهرة، 1963

(2) عبد الرحمن البزّاز، مبادئ القانون المقارن، ط1، مطبعة العاني، بغداد، 1967.

(3) عبد الرحمن البزّاز، من روح الإسلام، المصدر السابق.

(4) عبد الرحمن البزّاز، صفحات من الأمس القريب، المصدر السابق.

(5) عبد الرحمن البزّاز، نظرات في التربية والاجتماع والقومية، المصدر السابق.

(6) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق.

(7) عبد الرحمن البزّاز، من روح الإسلام، ص182.

طالبا في كلية الحقوق والحصري عميدها، فكان ألحصري منتبها لأراء ومناقشات البزّاز الفكرية فأوفده إلى إنكلترا لإكمال دراسته[1] كما وجد البزّاز في أستاذه ألحصري رائدا من رواد القومية العربية ومؤمنا بالقضية العربية، وكان البزّاز كثير القراءة لكتابات ألحصري مثل (ما هي القومية، دفاع عن العروبة، ونشوء القومية العربية)[2] وكان يشبه أستاذه ومكانته بالنسبة للعرب بمكانة ومنزلة المفكر الألماني فخته وأثره على الفكر القومي الألماني، ويصف البزّاز أسلوب ألحصري بالأسلوب (السهل الممتنع) أسلوب الأدباء، وبعمق تفكيره والاحاطة الشاملة بالبحث والطريقة المنطقية وتمتاز مؤلفاته كما يرى بالحجة البالغة والمنطق السليم والشواهد الصادقة وكذلك معالجته القضية بأسلوب علمي منطقي[3]، الا ان ما يجب أن نلحظه إن البزّاز لم يتوافق مع الاتجاه القومي العلماني في فكر ألحصري فكانت أفكاره تجمع مابين العروبة والإسلام[4].

كما كان البزّاز من المعجبين والمتأثرين بجمال عبد الناصر بوصفه زعيما قوميا فكان دائم الاستماع إلى خطبه وأحاديثه في الوقت نفسه كان البزّاز يتمتع بثقة الرئيس عبد الناصر الشخصية ولكن الاخير لا يرغب ان يكون البزّاز رئيسا للجمهورية[5].

وعلى الرغم من انشغال البزّاز بدراسته في لندن إلا انه كان متحمسا للقضايا القومية فكان اتجاهه القومي غير مقتصر على الإطار النظري إنما ترجم أفكاره إلى

(1) أ. د. محمود علي الداوود، عبد الرحمن البزّاز: المفكر السياسي والدبلوماسي عن كتاب البزّاز شهادات للتاريخ، المصدر السابق، ص35.

(2) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، ص231.

(3) عبد الرحمن البزّاز، نظرات في التربية والاجتماع والقومية، المصدر السابق، ص225–ص227.

(4) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص253.

(5) مجيد خدوري، المصدر السابق، ص372.

واقع ملموس بعيد عن الخيال المثالي فساهم في تأسيس الجمعية العربية أو المؤتمر الأول للطلبة العرب في أوربا عام 1938م فكان البزّاز ممثلا عن العراق[1] ومع كل من (عبد العزيز الدوري، قاسم البزركان، عبد الغني الدلي).

وكان ميثاق المؤتمر يبين الاتجاه القومي لدى هؤلاء الشباب من الطلبة وقد نص على ما ياتي:- (إنا عربي أؤمن بالعرب امة واحدة حقها المقدس إن تكون كاملة السيادة في تصريف شؤنها تدفعها قوميتها المتحفزة إلى تحرير الوطن العربي وتأسيس نظم سياسية واقتصادية واجتماعية اعدل وأصلح من النظم الراهنة فيه، وتستهدف ترقية مستوى المعيشة وزيادة الخير المادي والمعنوي للشعب تساهم في العمل لخير المجموع الإنساني وتسعى إلى إن تحقق ذلك العمل الدائب على أساس التنظيم القومي، وأعاهد على إن أجاهد في هذا السبيل ما استطعت واضعا كلمة القومية فوق كل اعتبار[2].

كما ساهم (البزّاز) في تأسيس الجمعية الإسلامية والتي أغلب أعضائها من الهنود المسلمين وعند عودته من لندن عمل في جمعية الجوال العربي المعروفة باتجاهها ونشاطها القومي وكذلك نادي المثنى[3]، ونادي البعث العربي الذي أسسه البزّاز مع مجموعة من الشباب القومي الذين ساهموا في العمل من خلال جمعية الجوال العربي ونادي المثنى بن حارثة الشيباني والذي تم تأسيسه في التاسع من مايس عام 1950م وانتخب البزّاز رئيساً للنادي، وأستمر في عمله حتى عام 1954م[4]، حيث عطل بموجب مرسوم الجمعيات رقم (19) لسنة 1954 الذي أصدره نوري السعيد، وفي 20 كانون الأول عام 1954 أعيد تأسيس النادي بعد تقديم طلب الى وزارة الداخلية، وفي عام 1956 أغلق النادي بسبب موقفه المؤيد

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص200.

(2) عبد الجبار حسن الجبوري، المصدر السابق، ص160.

(3) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص211.

(4) جعفر عباس حميدي، نادي البعث العربي، مجلة آفاق عربية، العدد الأول من كانون الثاني 1989، ص68.

لمصر أثناء العدوان الثلاثي، والقضايا العربية الأخرى[1]، كالقضية الفلسطينية وتضامنه مع الشعب الليبي والتونسي في نضالهما ضد الاحتلال الإيطالي والفرنسي واستضاف النادي بعض الشخصيات العربية المعروفة كأمثال (علال الفاسي من المغرب، علي البهلوان من تونس).

وكان النادي يعتمد في أفكاره وأرائه على كتابات ومصادر الأستاذ ساطع الحصري[2] ويهدف النادي الى بث الفكرة القومية وإنماء الشعور القومي الصادق وتشجيع البحث العلمي للقضايا العربية العامة ورفع المستوى الثقافي والاجتماعي والعمل على تحقيق الدولة العربية الموحدة أما قسم أنتماء النادي فهو نفس قسم انتماء الجمعية العربية[3] كما كان البزّاز شديد الإعجاب والتأثر بالشيخ محمد جواد الجزائري (1881–1959) فيقول البزّاز عنه: (أنه أول زعيم روحي وضع مقدمات الثورة العراقية الكبرى عام 1920 وكان مرجعية لجيل أخر نظمه في تيار قومي عربي حينما دعى الى إنشاء دولة عراقية للخلاص من الاستعمار وكان يرى فيه الفقيه والمتكلم والشاعر والخطيب والمتفقه في الدين ويرى في أخيه (الشيخ عبد الكريم الجزائري) أحد زعماء الثورة والفقيه الديني[4] كما تأثر بكل من عبد العزيز الدوري وقسطنطين زريق وعبد الله عبد الدائم وكتاباتهم عن القومية[5].

وكما كان البزّاز على صلة بالكثير من زعماء العرب وقادة الفكر القومي في

---

(1) جعفر عباس حميدي، من وثائق النوادي القومية في العراق، بيت الحكمة، بغداد، 1998، ص92. وكذلك ينظر د. فاضل محمد حسين البدراني، الفكر القومي لدى الأحزاب والحركات السياسية في العراق (1945–1958)، سلسلة أطروحات الدكتوراه (54)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص80–83 وص230–232 ؛ وكذلك ينظر حول مرسوم حل وتشكيل الجمعيات: رعد الجدة، تشريعات الجمعيات والأحزاب السياسية في العراق، ص41–ص44.

(2) جعفر عباس حميدي، نادي البعث العربي، المصدر السابق، ص20.

(3) جعفر عباس حميدي، من وثائق النوادي القومية في العراق، المصدر السابق، ص124.

(4) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: يرفض حكومة تعادي عبد الناصر وفضل الانتقال من القاهرة الى لندن، المصدر السابق، ص14.

(5) أنظر في ذلك مؤلفات البزّاز في القومية العربية.

الأقطار العربية والذي كـان في نقـاش مسـتمر معهـم في القضـايا القوميـة العربيـة وكيفية معالجتها أمثال (عبد الكريم الخطابي، علال الفاسي، الحبيب بو رقيبة)[1].

رقيبة)[1].

جـ الأصول الفكرية الأخرى:

فضلا عن المؤثرات السابقة أثـرت عوامـل أخـرى في البـزّاز ومنهـا التثقيـف الذاتي حيث كان شديد الاعتماد على نفسه بالقراءة والإطلاع على مختلف المصادر العربية والأجنبية التي كونت وأنضجت فكرهُ فكانت له مكتبة كبيرة ذات طابقين في منزله أحداهما في الطابق الأرضي والأخرى في الطابق العلوي[2]، فكانت الكتـب الكتب لا تفارقه في كل مكـان حتـى أيـام اعتقالـه عـام 1941، 1956، 1959م، فكان شديد الحرص على تزوده بالمصادر حتى في السجن فـيرى في الكتـب الغـذاء الروحي الذي يمده بالطاقة والحياة[3].

كما تأثر باللغة العربية وخاصة الشعر العربي فمـا نكـاد نطلـع علـى مؤلفاتـه وأحاديثه ومقالاته إلا وجدنا مجموعة من الأبيات الشعرية ذات المعنـى المقصـود في الحديث ويمكننا الدلالة بذلك من خلال الجدول التالي:

الجدول الثاني

ت	المصدر	نسبة الإشارة إلى	
		الأبيات الشعرية	الأقوال والحكم

(1) د. محمود علي الداوود، عبد الرحمن البزّاز: المفكر السياسي والدبلوماسي عن كتاب البزّاز شهادات للتاريخ، المصدر السابق، ص34-ص35.

(2) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: رفض تمثيل حكومة تعادي عبد الناصر وفضل الانتقال من القـاهرة الى لندن، المصدر السابق، ص14.

(3) عبد الرحمن البزّاز، صفحات من الأمس القريب، المصدر السابق، ص47.

1- التربية القومية[1]	6 مرة	2 مرة
2- مبادئ أصول القانون[2]	3 مرة	----
3- أبحاث وأحاديث في الفقه والقانون[3]	1 مرة	4 مرة
4- أبحاث في القومية العربية[4]	11 مرة	11 مرة
5- من وحي العروبة[5]	18 مرة	2 مرة
6- هذه قوميتنا[6]	21 مرة	6 مرة
7- مبادئ القانون المقارن[7]	----	2 مرة
8- من روح الإسلام[8]	12 مرة	6 مرة
9- صفحات من الأمس القريب[9]	2 مرة	6 مرة
10 نظرات في التربية والاجتماع والقومية[10]	17 مرة	7 مرة
11 مع الشعب[1]	47 مرة	12 مرة

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، التربية القومية، المصدر السابق.

(2) عبد الرحمن البزّاز، مبادئ وأصول القانون، المصدر السابق.

(3) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث وأحاديث في الفقه والقانون، المصدر السابق.

(4) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق.

(5) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق.

(6) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق.

(7) عبد الرحمن البزّاز، مبادئ القانون المقارن، المصدر السابق.

(8) عبد الرحمن البزّاز، من روح الإسلام، المصدر السابق.

(9) عبد الرحمن البزّاز، صفحات من الأمس القريب، المصدر السابق.

(10) عبد الرحمن البزّاز، نظرات في التربية والاجتماع والقومية، المصدر السابق.

كما كان لدراسته في إنكلترا أثرها وعمقها في الآراء الفكرية للبـزّاز وآرائـه في الشؤون العامـة[2]، فقـد ميـز و أدرك البـزّاز حيـاة الغـرب وأبصـر نقـاط قـوتهم وضعفهم وكان دائم الموازنة بينها وبين حياة ومحيط العالم العربي الإسـلامي ويـرى أن لكل منهما مسـاوئه ومحاسـنه وطابعـه وخصائصـه[3] فتـأثر بـبعض خصـائص وصفات الفرد الإنكليزي كـروح المثـابرة والتعـاون الـذي وجـده فـيهم والمحافظـة والابتعاد عن التقليد والانسلاخ عن واقعهم الا أن هذا لا يعني لدى البزّاز الجمود وتقـديس الماضـي والتنكـر لسـنن التقـدم وعـدم الإيمـان بـتغير الأحكـام وتبـدل الأزمان[4] وكان متأثراً بالواقعية التي أمتاز بها الفـرد الإنكليـزي وابتعـادهم عـن الخيال والسبح في فضائه اللانهائي إلا أن من نتائج الواقعية ضعف الخيال والفتـور العاطفي التي يؤكد البزّاز على ضـرورة تجنبهـا[5] فنجـد أفكـار البـزّاز في القوميـة العربية قائمة على أساس الواقعية التي لا تعني الخضوع والاستسلام وإنما التطلع الى ما وراء الأفق حيث الخيال البناء لبناء مستقبل زاهـر يجمـع الأمـة العربيـة فالخيـال البناء كما يراه البزّاز هو الذي يدفع الأفراد والجماعات الى تحقيق أهـدافهم فخيـال (هرتزل) أوجد إسرائيل وخيال (غاندي) كان له أثره البالغ في استقلال القارة شـبه الهندية المتعددة الأجناس واللغات والديانات وخيال (ديلسبس) ربط البحر الأحمـر بالبحر الأبيض المتوسط[6].

د. تأثير البيئة العراقية السياسية على الفكر السياسي للبزّاز:

أن الفكر عبارة عن مجموعـة مـن التـأملات العقليـة الـتي يصـوغها الإنسـان

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق.

(2) مجيد خدوري، العراق الجمهوري، المصدر السابق، ص336.

(3) عبد الرحمن البزّاز، من روح الإسلام، المصدر السابق، ص83.

(4) عبد الرحمن البزّاز، نظرات في التربية والاجتماع والقومية، المصدر السابق، ص65.

(5) المصدر نفسه، ص71 – ص73.

(6) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص207–ص208.

ليؤسس من خلالها المعادلة الفكرية التي تعالج ظاهرة من الظواهر المجتمعية المحيطة به وهذا الفكر ليس منقطع عن محيطه بل يتأثر به سلباً أو إيجاباً ويعكس مرحلة التطور التاريخي التي يمر بها الإنسان والمجتمع[1]، فالبيئة تشمل مجموع المؤثرات المادية والأدبية التي تحيط بالفرد والجماعة سواء كانت تلك المؤثرات طبيعية أم إقليمية، اجتماعية بكل ما تعنى وتشمل من مؤثرات دينية واقتصادية وسياسية وثقافية[2].

ومن هنا كانت شخصية (البزّاز) وأفكاره انعكاساً للواقع السياسي العراقي فقد شهد البزّاز الكثير من أحداث العراق السياسية وكذلك الأحداث العربية المحيطة التي انعكست على أفكاره فجاءت مرة مناهضة ومرة مؤيدة لهذه الأحداث[3] فقد ولد البزّاز في ظل ظروف كان الشعب العراقي قد استيقظ فيه على أصوات مدافع الحرب العالمية الأولى وخسارة الدولة العثمانية واحتلال بريطانيا للعراق وإعلانها الانتداب عليه بموجب مؤتمر سان ريمو عام 1920[4] فما كان إعلان الانتداب حتى أعلنت جماهير الشعب العراقي الثورة التي بالرغم من فشلها وخسارتها عسكريا أمام بريطانيا الا إنها استطاعت ان تمهد لنوع من الاستقلال الذاتي متمثلة بإعلان الحكومة العراقية الأولى بقيادة عبد الرحمن النقيب وتنصيب الأمير فيصل بن حسين شريف الحجاز ملكا على العراق بعد مؤتمر القاهرة في 12 آذار عام 1921م[5]. إلا ان بريطانيا سعت الى حفظ مصالحها

---

(1) د. عامر حسن فياض وعباس علي مراد، الظاهرة القومية مدخل الى الفكر القومي العربي، ط1، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، 1998، ص22.

(2) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث وأحاديث في الفقه والقانون، المصدر السابق، ص55.

(3) محمود الدرة، المصدر السابق، ص21.

(4) إسماعيل أحمد ياغا، حركة رشيد عالي الكيلاني، بيروت، 1974، ص11.

(5) وليد محمد سعيد الأعظمي، انتفاضة رشيد عالي الكيلاني والحرب العراقية – البريطانية 1941، بغداد، 1986، ص7.

بصيغة أخرى غير الانتداب متمثلة بالمعاهدات التي تعكس جوهر الانتداب فعقدت معاهدة عام 1922م والتي لم يصدق عليها المجلس التأسيسي الا في عام 1924م ومعاهدة عام 1926م و1927م1930م التي نصت على استقلال العراق بدخوله عصبة الأمم عام 1932م[1].

وفي عام 1933م توفي الملك فيصل وتولى العرش ابنه الأمير غازي فأصبح ملكا للعراق وكان معروفا بسياسته المعادية للإنكليز ومواقفه القومية المؤيدة للعرب ونظالهم ضد الاستعمار الفرنسي خاصة في سوريا ومحاولة ضم الكويت إلى العراق وعرف بمعارضته للادعاءات الصهيونية[2].

لقد وجدت بريطانيا في سياسة الملك ما يعارض مصالحها فدبرت حادث اغتياله في الرابع من نيسان عام 1939م واتهم كذلك نوري السعيد بمحاولة اغتيال الملك[3] وذلك في لرغبة نوري السعيد في هذا الاغتيال بعد مقتل صهره جعفر العسكري في انقلاب بكر صدقي بوصفه أول انقلاب عسكري في العراق والوطن العربي والذي اعتبر الملك غازي مشاركا فيها أدى الى دخول العراق في مرحلة سياسية جديدة تميزت بتدخل الجيش بالحياة السياسية حيث شهد العراق طيلة الفترة ما بين عامي 1936ـ1941م ما يقارب سبعة انقلابات عسكرية[4] أولها انقلاب بكر صدقي الذي فسر بان أسباب شخصية دفعت صدقي للانقلاب لإقامة دولة كردية تضم أكراد العراق وتركيا وإيران[5].

بينما يذكر البعض ان تدخل الجيش في الحياة السياسية يعود للأسباب

---

(1) جعفر عباس حميدي، التطورات السياسية في العراق (1941-1953)، بغداد، 1975، ص475.

(2) رجاء الخطاب، المسؤولية التاريخية في مقتل الملك غازي، ط1، منشورات آفاق عربية، بغداد، 1985، ص29-ص30.

(3) نجدت فتحي صفوت، العراق في مذكرات الدبلوماسية الأجانب، ط1، بيروت، 1969، ص135.

(4) وليد محمد سعيد الأعظمي، المصدر السابق، ص29.

(5) نجدت فتحي صفوت، المصدر السابق، ص117.

التالية[1]:

1- ضعف وفساد الحكومات المتعاقبة وغياب الشخصية السياسية القوية القادرة على قيادة البلد خاصة بعد غياب الملك فيصل الأول.

2- تنافس السياسيين العراقيين لملى الفراغ السياسي ولجوءهم لوسائل غير شرعية كتحريض العشائر ضد الحكومة.

3- حب السلطة والانتهازية من بعض قادة الجيش وتأثرهم بالأحداث العربية والعالمية.

وفي 11اب عام 1937م رد على انقلاب بكر صدقي بانقلاب ثاني حيث اغتيل صدقي في الموصل مع آمر القوة الجوية أثناء تهيئتهما للسفر الى تركيا وبذلك حلت حكومة حكمت سليمان وشكلت حكومة جميل المدفعي[2]. أما الانقلاب الثالث فقد جاء نتيجة ضغط قادة الجيش القوميون للإطاحة بحكومة جميل المدفعي فاستقالت في 25 كانون الاول عام 1938م وطلب قادة الجيش من الملك غازي ان يعهد بتشكيل الوزارة إلى نوري السعيد والذي اعتقد الكتلة القومية ان ذلك من حقهم[3] وتم تشكيل حكومة نوري السعيد الى انها اتسمت بالضعف خاصة بعد مقتل وزير المالية (رستم حيدر) وقد قدم نوري السعيد استقالة حكومته في 18 فبراير عام 1940م وبعدها استقالت الحكومة[4] فوجد العقداء الأربعة (كامل شبيب، محمود سلمان، فهمي سعيد، صلاح الدين الصباغ) انه لابد من اخذ رأيهم في تشكيل الحكومة الجديدة ورشحوا السعيد لتشكيل الحكومة وهو ما تم فعلا[5] الا ان الوزارة استقالت في 28مارس عام 1940م وشكلت وزارة جديدة بقيادة

---

(1) وليد محمد سعيد الأعظمي، المصدر السابق، ص35.

(2) عبد الرحمن البزّاز، العراق من الاحتلال الى الاستقلال، المصدر السابق، ص253-ص254.

(3) يونس بحري، أسرار 2 مايس 1941، بغداد، 1968، ص27.

(4) محمد حميد الجعفري، انقلاب الوصي في العراق 1952، ط1، بغداد، 2001، ص76.

(5) إسماعيل أحمد ياغا، المصدر السابق، ص44-ص45.

رشيد عالي الكيلاني التي ما لبثت ان استقالت في 31يناير عام 1941م نتيجة الضغوط او طلب الوصي منها[1] وشكلت حكومة جديدة برئاسة طه الهاشمي والتي لم تستمر طويلا بسبب انقلاب الكيلاني ضد حكومة الهاشمي مع العقداء الأربعة وفي ابريل عام 1941م شكلت حكومة رشيد عالي الكيلاني التي سميت بحكومة الدفاع الوطني واختير الشريف شرف وصيا على العراق[2].

لقد جاءت حكومة الكيلاني بالانقلاب كرد فعل على سياسة نوري السعيد لإدخال العراق في الحرب العالمية الثانية الى جانب بريطانيا، وبعد تشكيل حكومة الكيلاني أعلنت التزامها بمعاهدة 1930م ووقوفها على الحياد من الحرب العالمية الثانية[3] إلا ان بريطانيا لم تكتف بذلك فأرسلت جواسيسها وقواتها العسكرية وأمرت بفتح الطريق ولو بالقوة مخترقة نصوص المعاهدة مما أدى الى قيام الحرب العراقية البريطانية[*][4] والتي تمكنت فيها بريطانيا من إسقاط حكومة الكيلاني وإعادة الوصي عبد الإله وتشكيل حكومة برئاسة جميل المدفعي[5].

لقد وصفت حركة الكيلاني بالانتفاضة القومية التي تهدف الى تحقيق الاستقلال السياسي للعراق وأبعاد النفوذ الأجنبي عن أراضيه فكانت تمثل عند

---

(1) محمد حمدي الجعفري، المصدر السابق، ص213.

(2) يونس بحري، المصدر السابق، ص70.

(3) إسماعيل أحمد ياغا، المصدر السابق، ص38.

(*) لقد اختلفت التسميات التي أطلقت على الحرب العراقية البريطانية 1941م فسميت بثورة رشيد عالي الكيلاني أو حركة رشيد عالي الكيلاني او انتفاضة رشيد عالي الكيلاني وكذلك سميت بحركة أو ثورة مايس 1941، وثورة العراق مايس 1941، وسماها مجيد خدوري بحرب الثلاثين يوماً وسماها اللورد بيرد وود بحرب الثلاثة أسابيع وسماها المعادون بالفتنة العمياء. أنظر في ذلك: عبد الرزاق الأسود، موسوعة العراق السياسية، ط1، المجلد الرابع، 1986، ص121.

(4) محمد مهدي كبة، المصدر السابق، ص97-ص99.

(5) محمد حمدي الجعفري، بريطانيا والعراق حقبة من الصراع (1914-1958)، ط1، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد، 2000، ص14.

البعض نتيجة حتمية لنضوج الفكر القومي التحرري في العراق و الشعور بوطأة النفوذ الأجنبي البريطاني على الاقتصاد العراقي ومنعهُ من التقدم الاجتماعي[1].

وفي كانون الثاني عام 1948 أعلن الوصي عن رغبته في تعديل معاهدة 1930م وهو ما تم فعلا حيث عقدت معاهدة بورتسموث 1948م وما ان وصلت أنباء[2] المعاهدة الى أسماع الجمهور بدأ الرفض لها وتوترت الأوضاع بعد عودة رئيس الوزراء صالح جبر الذي عقد المعاهدة فاضطرت الحكومة الى الاستقالة في 27 كانون الثاني 1948م وسمي هذا اليوم بيوم الوثبة الوطنية[3] وفي عام 1952م شهد العراق توترا جديدا متمثلا بانتفاضة 1952م التي كانت نتيجة الاستياء الشعبي حول الانتخابات النيابية مطالبين بأجرائها بصورة مباشرة وعلى درجة واحدة وليست درجتين كما كان معمولاً به، وكذلك نتيجة التعديل الوزاري الذي أجرته وزارة الصحة بحق الطلبة في كلية الصيدلة والكيمياء والذي يقتضي اعتبار الطالب المكمل في اكثر من ثلاث مواد راسبا للسنة الدراسية، فبدأت الانتفاضة بعدد من الكليات ثم توسعت لتشمل كافة الكليات[4] ونتيجة لذلك اضطرت وزارة مصطفى العمري للاستقالة في 23 تشرين الثاني عام 1952م وحلت محلها وزارة نور الدين محمود رئيس أركان الجيش، الذي أعلن الأحكام العرفية وانزل الجيش الى الشوارع الاان الوزارة لم تستمر طويلا فاستقالت في 29 كانون الثاني عام 1953م وحلت محلها وزارة جميل المدفعي السادسة[5]، في 2 مايس 1953م بلغ الأمير فيصل الثاني سن الرشد وتسلم صلاحياته الدستورية بوصفه ملكا على العراق الا ان خاله الوصي عبد الإله استمر بالحكم الفعلي

(1) وليد محمد سعيد الأعظمي، المصدر السابق، ص1.

(2) محمود شبيب، وثبة في العراق وسقوط صالح جبر، بغداد، 1988، ص57.

(3) عبد الرزاق الأسود، موسوعة العراق السياسية، ط1، المجلد الثالث، بغداد، 1986، ص49.

(4) محمود شبيب، المصدر السابق، ص58-61. كذلك أنظر: محمد مهدي كبة، المصدر السابق، ص544.

(5) عبد الرزاق الأسود، موسوعة العراق السياسية، المجلد الثالث، المصدر السابق، ص86.

للدولة ولم تظهر شخصية الملك وانعدم دوره إزاء كل الإحداث السياسية حتى نهاية العهد الملكي اثر قيام ثورة 14 تموز 1958م[1] وفي اب 1954م شكل نوري السعيد وزارته الثانية عشرة والتي اخذ من خلالها يمهد لعقد حلف جديد يحل محل معاهدة 1930م وبذلك جاء حلف بغداد للحفاظ على المصالح البريطانية[2] وللوقوف ضد التيارات السياسية المنظمة التي أخذت تدعوا للتخلص من الهيمنة الأجنبية متأثرة بثورة يوليو 1952م في مصر وبروز عبد الناصر كزعيم قومي، والتي أدركت ان الحلف جاء من اجل التمهيد لانضمام إسرائيل إليه فتم توقيع المعاهدة بين العراق وتركيا في 24 شباط 1955م ثم انضم الى الحلف كل من بريطانيا وإيران وباكستان[3]، وفي عام 1956م ثار الشعب العراقي وعمهُ الغضب والاستياء من حكومة نوري السعيد بسبب موقف الوزارة المتخاذل من العدوان الثلاثي على مصر عام 1956م بعد تأميم قناة السويس فأستنكر كل الشعب العراقي وشمل الاستياء الهيئات السياسية وطلاب المدارس والكليات وقدم أساتذة الكليات ونقابة المحامين مذكرات احتجاج للملك ضد موقف الحكومة بعد إعلانها الأحكام العرفية[4] وفي 14 تموز 1958م دخل العراق مرحلة سياسية جديدة تمثلت بإعلان نبأ الثورة من دار الإذاعة حتى خرجت الجماهير مندفعة مؤيدة للثورة[5].

إما أسباب هذه الثورة فانها تتلخص بما يأتي[6]:-

---

(1) جعفر عباس حميدي، التطورات السياسية في العراق، المصدر السابق، ص735.

(2) صبحي عبد الحميد، أسرار ثورة 14 تموز 1958، مطبعة الأديب، بغداد، 1983، ص37.

(3) عبد الرازق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، ط2، ج1، مطبعة دار الكتب، بيروت، 1978، ص245.

(4) محمود الدرة، المصدر السابق، ص27.

(5) المصدر نفسه، ص65.

(6) عبد الرزاق الأسود، موسوعة العراق السياسية، المجلد الرابع، المصدر السابق، ص282.

1- سوء الأوضاع الاقتصادية فكان النظام الاقتصادي مبنياً على أساس التحالف الوثيق بين رأس المال الأجنبي وبين نظام إقطاعي هدفه استغلال الشعب وحرمانه من ثرواته المادية الوفيرة.

2- خيبة أمل الجيل الجديد، الذي يرمي للتغير الاجتماعي لمصلحة الجماهير. من الجيل السابق في أساليب الحكم ورضوخ الحكم لمشيئة الإمبريالية في توجهاته السياسية والاجتماعية كما توضح في حلف بغداد[1].

3- مؤثرات خارجية متمثلة بنكبة العرب عام 1948م في فلسطين وثورة مصر عام 1952م التي أثرت بالضباط وأحسستهم بقدرتهم على القيام بثورة إضافة الى موقف الحكومة المتخاذل من العدوان الثلاثي على مصر عام 1956م ومناوئة الحكومة وإعلانها قيام الاتحاد الهاشمي العربي كرد فعل على الوحدة بين مصر وسوريا[2].

أما إنجازات الثورة فقد تمثلت بما يأتي:-

1- إسقاط النظام الملكي وإعلان الجمهورية وتبني العراق سياسة عدم الانحياز وإلغاء المعاهدات الاستعمارية والخروج من الأحلاف كحلف بغداد عام 1955م والاتحاد الهاشمي العربي[3].

2- تحرير الاقتصاد والعملة العراقية من الكتلة الإسترلينية.

3- إلغاء نظام العشائر الإقطاعي وتحرير الملايين من الفقراء الفلاحين من سيطرة الإقطاع بإصدار قانون الإصلاح الزراعي[4].

4- تحرير 99.5 ٪ من الأراضي العراقية الواقعة تحت سيطرة الشركات النفطية

---

(1) د. وميض جمال عمر نظمي وآخرون، التطور السياسي المعاصر في العراق، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، بلا تاريخ، ص331.

(2) ليث الزبيدي، المصدر السابق، ص49.

(3) د. وميض جمال عمر نظمي وآخرون، المصدر السابق، ص333-ص343.

(4) طالب الحسن، المصدر السابق، ص215.

الاحتكاريـة بإصـدار قـانون رقـم (80) وازدهـار الصـناعة وبنـاء مسـاكن للفقراء[1].

5- بذلت الثورة كل ما في وسعها مـن أجـل نشـر التعلـيم والثقافـة مـن خـلال القضاء على الأمية وبناء المدارس والمكتبات العامـة وكـذلك تحسـين الوضـع الصحي ببناء المستشفيات وربط المدينة بالريف عن طريق المواصلات البرية في أغلب محافظات القطر وإيصال القوة الكهربائية والمائية للأرياف[2].

إلا أن الخلاف بين قادة الثورة قد بدأ منذ اليوم الأول لقيامها بين عبد الكـريم قاسم وعبد السلام عارف لرغبة كل منهما الاستئثار بالسلطة فضلاً عن الاخـتلاف الفكري بينهما فقد مثل عارف الاتجـاه الوحـدوي العربـي الاشـتراكي الـداعي الى الانضمام المباشر الى الجمهورية العربية المتحدة المتعارض مع الاتجاه الـلا وحـدوي الإقليمي المتمثل بالحزب الشيوعي رافعـاً شـعار الاتحـاد الفـدرالي كشـعار مضـاد للوحدة[3] ونتيجة لسياسة قاسـم الفرديـة وتقريبـه الشـيوعيون وإبعـاده وتصـفيته الضباط الأحرار فقد قرر الضباط إعلان الثورة واتفق كل من رفعت الحـاج سـري مدير الاستخبارات العسكرية وناظم الطبقجلي وعبـد الوهـاب الشـواف[4]، فـتم إعـلان الثـورة في 18 آذار 1959 في الموصـل إلا أن حـركتهم فشـلت ولم تحقـق أهدافها لعدة أسباب منها:

---

(1) ليث الزبيدي، المصدر السابق، ص322.

(2) أحمد حليم، موجز تـاريخ العـراق الحـديث (1921-1958)، دار ابـن خلـدون للطباعـة، بغـداد، 1978، ص136

(3) د. وميض جمال عمرو وآخرون، المصدر السابق، ص342.

(4) صبحي عبد الحميد، المصدر السابق، ص177.

1- الإعلان المفاجئ للثورة من قبل الشواف في الموصل وقصف مقـر الشـواف وجرحه وعلى أثره نقل الى المستشفى فألتف حوله عدد من الجنود لقتله ممـا أدى الى انتحاره[1].

2- تقاعس الطبقجلي في إسناد الحركة في الموصل مما جعل القطعات العسكرية في بغداد وأنحاء المحافظات تتردد في التحرك لمساندتها[2].

3- سرعة تحرك قاسم ومناصرته مما شل حركة الضباط الأحـرار في بغـداد[3].

وقد جرت عدة محاولات أخرى للإطاحة بحكم قاسم لكنهـا جميعـاً فشـلت حتى قيام انقـلاب 8 شـباط 1963 فكانـت انقلابـاً معـزولاً عـن الشـعب وقاومته الجماهير فأخذ الانقلابيون يلصقون صـور قاسـم علـى الـدبابات متظاهرين أنهم جـاءوا لنصـرته فتمكنـوا مـن إزاحـة الجمـاهير عـن وزارة الدفاع، وبعد ان تم السيطرة على الوزارة تم إلقاء القبض على عبـد الكـريم قاسم وفاضل عباس المهداوي والملازم أول كنعان خليل وطه الشـيخ أحمـد حيث نقلوا الى دار الإذاعة في الصـالحية وتم إعـدامهم رميـاً بالرصـاص في التاسـع مـن شـباط عـام 1963م وتم اختيـار عبـد السـلام عـارف رئيسـاً للجمهورية وأحمد حسن البكر رئيساً للوزراء.

ولم تخلوا أيضاً الفترة العارفية من الانقلابات العسكرية حيث جرت محـاولتين انقلابية فاشلة الأولى في 16 أيلول عام 1965م والثانية في عهد عبد الرحمن عـارف

---

(1) هادي حسن عليوي، محاولات القضاء على عبد الكريم قاسم، دار الحرية للطباعة، بغـداد، 1990، ص243

(2) ليث الزبيدي، المصدر السابق، ص29.

(3) طالب الحسن، المصدر السابق، ص214.

في 30 حزيران عام 1966م إلا أنها أيضاً فشلت[1]، والجدير بالذكر أن هذه الأحداث والتطورات التي شهدها الواقع السياسي العراقي كانت قد لعبت دوراً مهماً وتأثيراً كبيراً على النشاط والفكر السياسي للبزاز فلقد جاءت أفكار البزّاز الداعية الى القومية العربية والساعية الى التحرر الوطني والقومي والاستقلال نتيجة لخضوع العراق وبعض البلدان العربية للانتداب الفرنسي والبريطاني فما ان انفك العراق من الاحتلال البريطاني المباشر بعد تأسيس أول حكومة عراقية نتيجة لضغوط وتأثير ثورة العشرين سعت بريطانيا لضمان الانتداب بشكل وصيغة احتلالية جديدة متمثلة بالمعاهدات غير المتكافئة 1922، 1926، 1927، 1930 ومحاولاتها لإدخال العراق في الحرب العالمية جعلت البزّاز رافضاً أي حلف من الأحلاف أو المعاهدات غير المتكافئة التي لا تلائم مصلحة العراق فكان ينادي بسياسة الحياد الإيجابي[2] وداعياً الى استقلال البلدان العربية من الاحتلال وداعما للقضايا القومية خاصة القضية الفلسطينية، كما دعم الشعب المصري ونضاله ضد العدوان الثلاثي عام 1956م وداعماً جهود الشعب التونسي والجزائري والليبي وداعياً الى الوحدة العربية وكشف زيف وادعاءات الشيوعية ورفعهم الفدرالية شعاراً لا أكثر[3].

كما دعى (البزّاز) الى الاستفادة وأخذ العبر من النكبات التي مرت بها الأمة العربية عام 1948م نكبة فلسطين ونكسة حزيران 1967م[4] فكان إيمان

---

(1) خليل كنه، المصدر السابق، ص415.

(2) عبد الرحمن البزّاز، حديث الأربعاء، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد، 2 تموز 1966، ص3. وكذلك أنظر: سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: مال الى الحياد الايجابي ولم يتحمس للأحلاف، جريدة الزمان، العدد 1641، تشرين الأول 2003، ص14.

(3) جعفر عباس حميدي، نادي البعث العربي، المصدر السابق، ص20-ص21 وكذلك أنظر: عبد الرحمن البزّاز، الدولة الموحدة والدولة الاتحادية، المصدر السابق، ص20-ص25.

(4) للتفاصيل أنظر: عبد الرحمن البزّاز، نظرات في التربية والاجتماع والقومية، المصدر السابق، ص6-ص32

البزّاز بالقومية العربية وعمله بالعروبة سبباً في اعتقاله عدة مرات وفصله من وظيفته مرات عديدة عام 1941م اثناء حركة رشيد عالي الكيلاني وموقفه المؤيد لها وفي عام 1956م بسبب موقفه المؤيد(*) لمصر وفي عام 1959م وبسبب تأييده لحركة الشواف واستنكاره لانحراف الثورة ودعوته الى الثورة ضد الثورة لتصحيح اتجاهها[1].

اما دعوة (البزّاز) الى الحكم المدني وعدم مخالفة الدستور وعدم تدخل الجيش في الحياة السياسية نتيجة لكثرة الانقلابات العسكرية التي شهدها العراق على ما يقارب سبع انقلابات من عام 1936م ـ 1941م وانقلاب عام 1963م وانقلابين بعد عام 1963م (انقلاب عارف عبد الرزاق الأول والثاني) فكان من الطبيعي ان تنعكس على معتقدات وأراء البزّاز فسعى لنقلها الى الواقع من خلال حكومته الأولى والثانية بتطبيقه الدستور ودعوته الى حكم شعبي بنفسه وتأييد الانتخابات بعيدا عن أي تدخل عسكري او غير عسكري[2] ولقد شهدت معظم فترات العهد الملكي وحتى بعد ثورة 14 تموز 1958م غياب الديمقراطية متمثلة بإعلان الأحكام العرفية وتعطيل الصحف وعدم السماح للأحزاب بممارسة أعمالها وان سمح لها ذلك فهي لا تسمح للجيش والموظفين والطلاب الانضمام اليها وكذلك وسائل القمع التي استخدمت بحق القوميون والشيوعيون وغيرهم بسبب عقائدهم كل ذلك جعل البزّاز داعياً الى الديمقراطية القائمة على حكم الشعب بنفسه.

أما تأييد البزّاز الى ثورة 14 تموز 1958 كان بسبب فكرة القومي الداعي الى الوحدة العربية بعد الاستقلال فدعى الى الثورة البعيدة عن سفك الدماء لأن هدف

(*) نفي البزّاز مع زملائه بعد تقديم العريضة الى الملك إلا أن وزير المعارف وكالة خليل كنه أضطر الى السفر اليهم وإعادتهم الى بغداد وبعد زيارة السيدة الأمريكية الشهيرة مس خوسون التي عرفها= البزّاز أثناء زيارته الى أمريكا. أنظر في ذلك: عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، المصدر السابق، ص133. وكذلك أنظر: نجدت فتحي صفوت، المصدر السابق، ص136.

(1) للتفاصيل أنظر: عبد الرحمن البزّاز: من وحي العروبة، المصدر السابق، ص16–ص17.

(2) عبد الرحمن البزّاز، حديث الأربعاء، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد، 15 حزيران 1966، ص20.

الثورة هو تحقق التغيير المطلوب والإصلاح الجذري الشامل من أجل تحقق ذلك لابد من التخلص من الحكم السابق وسياسته الموالية للغرب والأحلاف فهي ثورة ضرورية حتمية حتى يستطيع العراق ان يلحق بالجمهورية العربية المتحدة عام 1958م[1].

أما الاتجاه القومي للبزاز الذي لا يعارض علاقة العروبة بالإسلام فجاء كرد فعل للاتجاه القومي العلماني السائد[2].

ولقد أثمرت تلك المؤثرات بمجموعة من النتاجات الفكرية تمثلت بالكتب والمقالات والأحاديث والبحوث للبزاز ويمكن توزيع نتاجاته الفكرية ما بين كتب اهتمت بالإسلام والقومية والعروبة والتاريخ العربي والتربية والاجتماع والقانون ولعل من أبرز هذه النتاجات ما يأتي:

1- **عبد الرحمن البزّاز وآخرون، القومية العربية حقيقتها وأهدافها:**

ويعد هذا الكتاب من بواكير أعمال ونشاطات (البزّاز) الفكرية والسياسية فكان عبارة عن مناقشات وأفكار ونتائج توصل لها الطلاب العرب الدارسين في لندن وبلجيكا وباريس أثناء مؤتمرهم الأول عام 1938 وعكس هذا الكتاب بواكير اشراقات البزّاز الفكرية القومية لأنه ناقش القضايا القومية العربية آنذاك فكان البزّاز نائب رئيس الهيئة الإدارية ورئيس اللُّجنة الاجتماعية للمؤتمر فانعكس ذلك على الدور الذي شغله البزّاز في المؤتمر لطرح ومناقشة أفكاره.

لقد ناقش المؤتمر أهم القضايا التي واجهت الأمة العربية في تلك الفترة وهي الاستعمار بأشكاله المختلفة وتناول دور بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية في دعم الكيان الصهيوني لإنشاء الكيان اليهودي فرفض الطلاب العرب هذا النشاط داعين الى التكتل والتكاتف لاتخاذ كافة الوسائل لمنع قيام دولة إسرائيل ودعوا الى

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، العراق من الاحتلال الى الاستقلال، المصدر السابق، ص15 وكذلك أنظر: سيف الدين عبد الجبار، الملكية انتهت صبيحة 14 تموز 1958 وبقيت أفكارها متوارثة، جريدة الزمان، العدد 1639، تشرين الأول 2003، ص14.

(2) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص253.

تشكيل لجنة أو اتحاد يضم وزراء الخارجية العرب ولجنة دفاع مشترك تضم الجيوش العربية المستقلة من اجل مكافحة الاستعمار أو أي عدوان خارجي لأي بلد عربي. كما تناول المؤتمر أهداف القومية العربية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وبين المشاكل التي تواجه الأمة العربية وكيفية معالجتها[1].

2- مذكرات في أحكام الأراضي في العراق:

وهو عبارة عن خلاصة للمحاضرات التي ألقاها البزّاز على طلاب المرحلة الرابعة في كلية الحقوق.

ضم الكتاب مقدمة تناولت موضوع قانون الأراضي وأنواعها مقسمة الى أراضي مملوكة وأميرية وموقوفة ومتروكة وموات، وكذلك مصادر هذا القانون متمثلة بالشريعة الإسلامية والعرف والعادة والشريعة الرومانية الشرقية.

بالاضافة الى المقدمة ضم الكتاب أربعة أبواب فالباب الأول أحتوى ثمانية فصول بينت كيفية التصرف في الأراضي الأميرية والموقوفة وكيفية تصريف الأشياء غير المنقولة وكيفية قسمتها وكذلك حق الرجحان ودرجات أصحاب حق الرجحان وكذلك توثيق الدين بالأموال غير المنقولة وقانون الانتقال وشروطه وموانعه وكذلك تناول الأراضي المملوكة من حيث أقسامها وخصائصها وطبيعتها.

أما الباب الثاني تناول تسوية حقوق الأراضي وفي الباب الثالث تناول تصرفات الحكومة في الاموال الغير المنقولة والباب الرابع والاخير تناول استملاك الاراضي غير المنقولة[2].

3- التربية القومية:

(1) عبد الرحمن البزّاز وآخرون، القومية العربية حقيقتها وأهدافها، كتاب المؤتمر الأول للطلاب العرب عام 1938، دار الأحد للطباعة، بيروت، 1938.

(2) عبد الرحمن البزّاز، مذكرات في أحكام الأراضي في العراق، مطبعة الأهالي، بغداد، 1939-1940.

وهو عبارة عن كتيب صغير بـــ (25) صـفحة يضـم المحاضـرات الـتي ألقاهـا البزّاز في نادي البعث العربي والتي تتعلق بمفهوم القومية لغـةً واصـطلاحاً وتميزهـا عن مصطلح الأمة والدولة وتضمن مفهوم القوميـة عنـد العـرب والأسـباب الـتي أدت الى ظهور الشعور القومي والوسائل التي يتم من خلالها نشـر الـوعي القـومي عبر العناية باللغـة والتـاريخ والتعلـيم والأدب العربـي والفـن المعمـاري والفنـون الأخرى كالموسيقى وكذلك يمكن توجيه الشعور القومي من خلال ما سماه بفلسفة الأسمـاء والتسـمية بالأسمـاء العربيـة الأصـلية بعيـداً عـن الأسمـاء الأجنبيـة الدخيلة[1].

4- **من روح الإسلام:**

لقد تضمن الكتاب ما يقارب (199) صفحة تناولت مجموعة مـن الأحاديـث والمقالات والبحوث والتي سبق وان ألقاها البزّاز في المساجد والجمعيات وكتبهـا في المجلات والـتي تتعلـق بالمناسـبات الدينيـة (كـولادة الرسـول (ﷺ)، ليلـة الإسـراء والمعراج، أحاديث بمناسبة شهر رمضان).

وتنـاول الكتـاب مجموعة من الحكم والمواعظ الدينية التي تـدعو الى التمسـك بالدين الإسلامي من معاملات وعبادات وحكمة تلك العبادات كالصوم والصـلاة والحـج والزكـاة. كمـا تضـمن الكتـاب في صـفحاته الأخـيرة علاقـة الإسـلام بالعروبة[2].

5- **أبحاث وأحاديث في الفقه والقانون:**

وهو عبارة عن الأبحاث والأحاديث التي نشـرها البـزّاز في المجـلات القانونيـة خاصة مجلة القضاء وضم (185) صفحة مقسوما على قسمين:-

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، التربية القومية، المصدر السابق.

(2) عبد الرحمن البزّاز، من روح الإسلام، المصدر السابق.

أ- القسم الأول: الأبحاث

وامتازت هـذه الأبحـاث بـالجراءة في نقـدها ودعوتهـا إلى إصـلاح الأوضـاع القانونية السائدة في تلك الفترة فانتقد البزّاز دستور عام 1925م مبيناً أوجه النقص فيه وأنتقد صلاحيات الملك بصورة غير مباشرة من خلال انتقاده امتيازات الملك في الدستور البريطاني لأنه يرى إن الدستور جاء موجب معاهـدة 1922م والـتي هـي من وضع الانتداب البريطاني.

القسم الثاني: الأحاديث

وتضمن حديث (البزّاز) الذي ألقاه إمام الملك فيصـل بوصـفه عميـدا لكليـة الحقوق إثناء دورة تخرج الطلاب من الكلية وانتقد البزّاز بكل جراءة تردي أوضاع التعليم بصورة عامة وكلية القانون خاصة داعيا الاعتماد علـى النوعيـة في التعلـيم دون الكمية وتضمن هذا القسم اقتراحات البـزّاز ودعوتـه إلى الإصـلاح القـانوني كإصلاح قانون العقوبات، الأحوال الشخصية، إحكام الأراضي[1].

6- مبادئ أصول القانون:

يضم الكتاب بصفحاته (360) قسمين اساسين تتعلقان بالقانون صرفا وهما:

القسم الأول (القانون)

وفيه يعرف (البزّاز) القانون ويبين اركانه وعلاقته بالعلوم الاخـرى ويتضـمن اهم المذاهب التي تناولت القانون وهي المذهب الطبيعي ومذهب التطـور التـاريخي (سافيني) ونظرية القانون الوضعي (لاوستن) ونظرية الغايـة الاجتماعيـة (ليرنـك) ونظرية التضامن الاجتماعي (لدوكي) والمدرسة الواقعية.

وتضمن مصادر القانون (الدين والشريعة، والعرف، مبادئ العدالة، السـوابق القضائية، وأراء الفقهاء، التشريع) وتضمن تفسير القانون ومـدى نظامـه الزمـاني

(1) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث وأحاديث في الفقه والقانون، المصدر السابق.

والمكاني وكيفية إلغاءه أم تعديله وتناول أقسام القانون العام والخاص.

القسم الثاني: (الحق)

وفيه يعرف البزّاز الحق ويبين عناصره وطبيعته وأنواعه (الحقوق العامة، والحقوق الخاصة) وأيضا يعرف أشخاص الحق (الطبيعيين والمعنويين) ويبين مصادر الحق وكيفية استعمال الحق[1].

7- أبحاث في القومية العربية:

ويعد من ابرز نتاجات البزّاز الفكرية القومية التي ضمن ما يقارب (290) صفحة تناولت مفهوم القومية العربية وتميزها عن المصطلحات الأخرى بالتفصيل وكذلك خصائص القومية من (ديمقراطية، اشتراكية، التعاون، الثبوتية، التقدمية، الثورية، الحركية). كذلك بين أهداف القومية وعلاقاتها بالإسلام.

وتناول أهم عناصر القومية او النظريات التي عالجت القومية وهي نظرية (وحدة الأصل، وحدة اللغة، التاريخ المشترك، نظرية المصلحة الاقتصادية، نظرية الإرادة الحرة، نظرية الوحدة الجغرافية، وحدة الثقافة) وتناول أيضا أسباب التعارض بين القومية والشيوعية[2].

8- صفحات من الأمس القريب:

لقد كتب البزّاز صفحات هذا الكتاب بعددها (192) صفحة في أواخر عام 1956م إثناء اعتقاله مع زملائه الأساتذة بسبب موقفهم القومي والمؤيد لمصر عام 1956م فكتبها وهو في معتقل بغداد الجديدة وفي المنفى (بنجوين وتكريت).

كما كشف الكتاب السياسة التي اتبعت في العهد الملكي مركزا على سياسة نوري السعيد الموالية للغرب والقائمة على الأحلاف والمعاهدات.

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، مبادئ أصول القانون، المصدر السابق.

(2) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق.

وتناول موضوع غياب الديمقراطية من حيث غياب الأحزاب السياسية وتعطيل الكثير من الصحف والجمعيات وتناول أساليب القمع والاضطهاد الذي تعرض له القوميون وخاصة اعتقالهُ عام 1956م ونفيه إلى تكريت وبنجوين مع زملائه الأساتذة.

كما تناول أسباب قيام ثورة 14 تموز وضرورتها وحتميتها على الرغم من انحرافها نتيجة لسياسة قاسم المؤيدة والمقربة للشيوعيين الذين سيطروا على اغلب مؤسسات الدولة[1].

9- من وحي العروبة:

لقد ضم الكتاب بصفحاته (390) مجموعة من المواضيع التي تتعلق بالقومية العربية كمفهوم وتحريرها من الشوائب الأخرى كـ (الإقليمية، العنصرية، التابعية، والوطنية).

وتناول التطور التاريخي للقومية في العراق وعوامل قوتها وضعفها وأيضا تضمن علاقة العرب والأجانب والعرب غير المسلمين داخل الوطن العربي.

وتناول أهم مقومات القومية العربية (اللغة العربية الفصحى) وكيفية الحفاظ عليها والابتعاد عن اللهجات العامية وتناول مستقبل القومية العربية أيضا، كما ضم الكتاب ثورة 14تموز 1958م من حيث أسباب قيامها وأسباب انحرافها وضرورة القيام بثورة لتقويم اعوجاج الثورة التي انحرفت نحو الانقلاب كما يرى البزّاز[2].

10- هذه قوميتنا:

وهو عبارة عن كتيب صغير يضم (52) صفحة تناولت مواضيع تتعلق

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، صفحات من الأمس القريب، المصدر السابق.

(2) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق.

بالقومية العربية ثم أعيد كتابته وتطويره عام 1963م ليضم (447) صفحة توزعت مواضيعها بين ستة أبواب، فالباب الأول عرف القومية العربية وميزها عن المصطلحات المتداخلة معها، الباب الثاني ضم أركان القومية والباب الثالث تناول خصائص القومية والباب الرابع أهداف القومية العربية وكيفية تحقيقها (الوسائل)، إما الباب الخامس فتناول التطور التاريخي للقومية العربية والباب السادس والأخير تناول مستقبل القومية العربية[1].

11- الدولة الموحدة والدولة الاتحادية:

وكان عبارة عن كتيب صغير نشر لأول مرة عام 1959م فاضحا زيف الشيوعيين في دعوتهم للفدرالية مما أدى إلى منع الكتاب من التداول ثم أعاد نشره بطبعتين والثالثة عام 1966م ضمن (320) صفحة كانت بداية الكتاب تتعلق بثورة 14 تموز 1958م ثم بعد ذلك يعرف البزّاز القومية العربية ويحدد أهدافها خاصة تحقق الوحدة العربية اياًكان شكل الكيان العربي المتحد وبين الفرق بين مصطلح الدولة الموحدة والدولة الاتحادية موضحا أهم متطلبات الدولة الاتحادية وميزاتها مبيناً ان تحقق الوحدة لا يشترط الخضوع لنظام سياسي واحد كما في الدولة الواحدة البسيطة بل فضل النظام الفدرالي ولم ينسى حقوق الشعب الكردي وشعورهم القومي مؤكدا حفظ حقوقهم فهم جزء من الأمة العربية.

كما تناول الكتاب أسباب معارضة الاتحاد العربي من جهة وتأييده من جهة أخرى وكما تضمن مجموعة من الملاحق والخاتمة[2].

12- مبادئ القانون المقارن:

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق.

(2) عبد الرحمن البزّاز، الدولة الموحدة والدولة الاتحادية، المصدر السابق.

وهو من الكتب القانونية(*)، حيث جزء من مواضيعه محاضرات ألقاها البـزّاز على طلاب دبلوم الدراسات العليا في جامعة عين شمس بالقاهرة.

وضم الكتاب مجموعة من التعاريف ابتدأها بتعريف القانون المقـارن وتاريخـه وفوائدهُ ومزاياه وطرق تدريسه وتضـمن خصـائص التشـريع الإسـلامي والقـانون الروماني والإنكليـزي ومصـادر القـانون المقـارن في كـل مـن الشـريعة الإسـلامية والقانون الروماني وتناول تعريف العرف والسوابق القضائية والعدالة في كـل مـن الشريعة الإسلامية والقانون الروماني والقانون الإنكليزي[1].

13- **العراق من الاحتلال حتى الاستقلال:**

لقد صدر الكتاب بطبيعته الأولى عام 1954م وبعنوان (محاضرات عن العراق من الاحتلال الى الاستقلال) حينما طلب من البزّاز ألقاء محاضـرات علـى طـلاب الدراسات التاريخية والجغرافية في المعهد العالي للدراسات العربية في القـاهرة عـام 1954م فكانت المحاضرات تتحدث عن التاريخ السياسي الحديث في العراق.

ثم صدرت الطبعة الثانيـة والثالثـة مضـافاً إليهـا الكـثير مـن الفصـول واهـم محتويات الطبعة الثالثة بصفحاتها (375) فالفصل الأول تضـمن لمحـة تاريخيـة عـن المرحلة الأخيرة للعهد العثماني التي سبقت الاحتلال البريطاني أما الفصـل الثـاني والثالث فتناولا أسباب توجه بريطانيا نحـو العـراق والفصـل الرابـع تنـاول طبيعـة الحكم البريطاني المباشر على العراق واهم خصائص الحكـم أمـا الفصـل الخـامس تناول أسباب قيام ثورة العشرين وأسباب فشلها عسكريا والفصل السـادس تنـاول الكيفية التي انشأت فيها أول حكومة عراقية مؤقتة بعد عـودة السيربرسـي كـوكس الحاكم المدني.

(*) إضافة الى ذلك كتاب الموجز في تاريخ القانون الصادر عام 1949 عن مطبعة العاني بغـداد ولكنـه كتاب مفقود.

(1) عبد الرحمن البزّاز، مبادئ القانون المقارن، المصدر السابق.

والفصل السابع تناول كيفية ترشيح واختيار وتتويج الأمير فيصل ملكا على العراق والفصل الثامن تناول كيفية إنشاء المجلس التأسيسي والوزارة النقيبية الثانية والثالثة وفي الفصل التاسع تناول قضية الموصل وقيام وزارة الهاشمي، واما الفصل العاشر فأهم ما تناوله المعاهدة العراقية البريطانية الثانية 1926م.

وفي الفصل الحادي عشر تناول معاهدة 1930م وموقف الملك والرأي العام المحلي منها وفي الفصل الثاني عشر تناول استقلال العراق بدخوله عصبة الأمم، وتمرد الاثوريين عام 1933م.

وتضمن الفصل الثالث عشر انقلاب بكر صدقي عام 1936م إما الفصل الرابع عشر تناول سياسية العراق الخارجية مع الدول المجاورة وميثاق سعد أباد وفي الفصل الخامس عشر تناول أوجه النقص في القانون الأساسي العراقي، وفي الفصل السادس عشر والأخير تناول جذور القضية الكردية واهم الثورات الكردية وكيفية معالجة وحل القضية كما يرى البزّاز[1].

14- نظرات في التربية والاجتماع والقومية:

لقد ضم الكتاب بصفحاتة (260) صفحة مجموعة من المواضيع بالإضافة إلى المقدمة المتعلقة بأسباب نكسة حزيران 1967م.

لقد تناول الكتاب مواضيع تربوية مبينا مشاكل المجتمع التي يعاني منها مثل الانتهازية والحيرة والقلق وضعف ونقص الثقافة وتدني المستوى الثقافي للمرأة مميزا بين التعليم المقتصر على الإلمام البسيط بالقرأة أو الكتابة أو الرياضيات إما الثقافة فتشمل إلمام واسع بكافة المعارف بالاضافة إلى الاختصاص الدقيق للفرد.

(1) عبد الرحمن البزّاز، العراق من الاحتلال الى الاستقلال، المصدر السابق.

وكذلك تضمن مواضيع تتعلق بالقومية والأمة العربية منها موقف العراق من القضية الفلسطينية ودعوته إلى التضامن العربي وتناول أهم الإخطار المحيطة بالأمة العربية متمثلة بإسرائيل والاستعمار الفكري.

وتضمن أيضاً دعوة البزّاز الى تعريق النفط أي تأميم النفط وجعله عراقياً من حيث الإنتاج والتصدير[1].

15- مع الشعب:

هو عبارة عن كتاب وثائقي صدر في عام 2004م رغم كتابة البزّاز له في عام 1968م.

لقد ضم الكتاب بصفحاته (240) مجموعة من الوثائق المهمة والأحاديث التي تحدث بها البزّاز مباشرة الى الشعب من خلال الإذاعة والتلفزيون عن طريق المؤتمرات الصحفية المباشرة، فتضمنت مقدمة الكتاب أسباب تسمية هذا الكتاب (مع الشعب) حيث عزى البزّاز ذلك لأيمانه العميق بالشعب.

وتناول الكتاب مفهوم القومية العربية وخصائصها لدى البزّاز، ومفهوم الديمقراطية والاشتراكية الرشيدة وتناول موقف البزّاز من القضية الكردية، كما تضمن الكتاب منهاج وزارة البزّاز الأولى والثانية وتضمن أيضاً سياسة العراق الداخلية والخارجية[2].

أما أحاديث ومقالات البزّاز فقد نشرت ودونت في كثير من المجلات منها مجلة البعث العربي، الحقوق، القضاء، العدالة، المثنى، العربي، دراسات عربية، الأسبوع العربي، الوثائق العربية، المعلم، الأحد البيروتية، العلم الإسلامية، الحوادث، روز اليوسف، الثقافة الاسلامية.

---

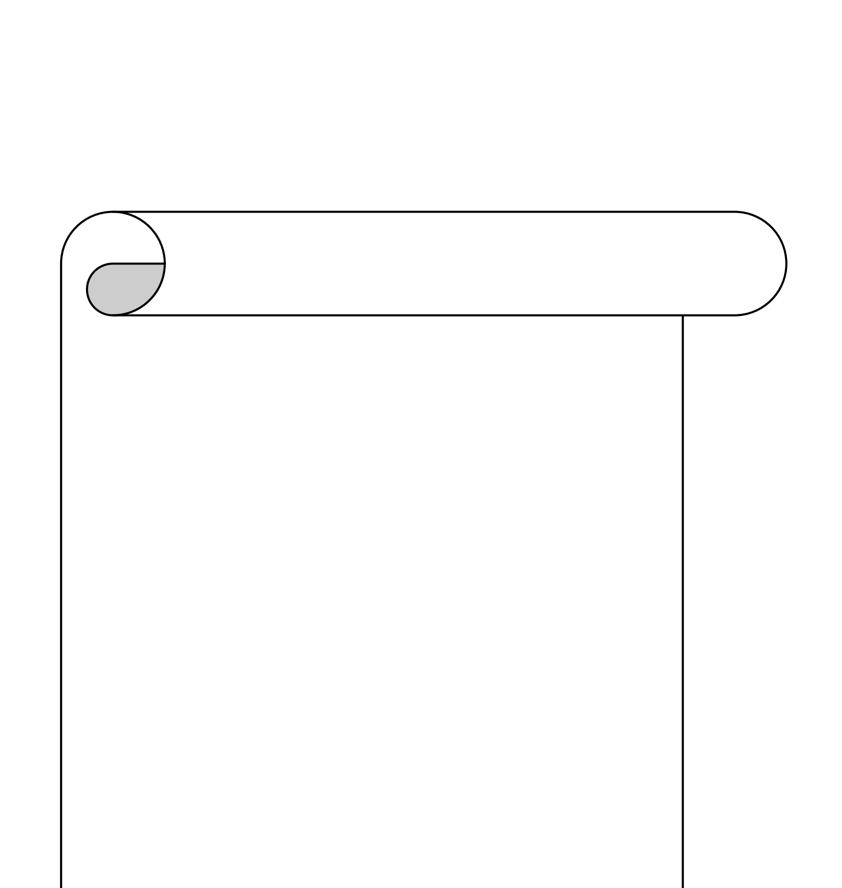
(1) عبد الرحمن البزّاز، نظرات في التربية والاجتماع والقومية، المصدر السابق.

(2) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق.

إضافة الى المجلات الأجنبية وجميع الصحف العربية والدولية والعراقيـة ومنهـا أذيع عبر الإذاعات العراقية والعربية خاصة قبل ثورة 14 تموز 1958[1].

أن كل ما تقدم يؤشر لنا أبرز المحطات التي توقف عنـدها البـزّاز متـأملاً فيهـا راسماً منظومة فكرية توزعت ما بـين القوميـة والعروبـة والإسـلام، والديمقراطيـة والاشتراكية.

(1) محمد كريم مهدي، المصدر السابق، ص45.



الفَصْلُ الثَّانِي

القومية العربية والعروبة والإسلام في فكر البزّاز

ماهية القومية:

أولاً: في المعنى اللغوي والاصطلاحي للقومية

يشتق مصطلح القومية في العربية من كلمة قوم وجمعها (أقاوم – أقوام – أقائم _ اقاويم) وتعني الإقامة بالمكان وكذلك تقيد معنى جماعة من الناس[1].

وقد وردت كلمة قوم في القرآن الكريم، بعدد يتجاوز ثلاثمائة مرة وبمعاني مختلفة[2]، فكلمة قوم ذكرت لتدل على شعوب الأنبياء والقادة المعروفين في التاريخ كما ذكرت سورة العنكبوت الآية (14، 16، 36) وكذلك سورة الزخرف الآية: (26، 51) وسورة يونس الآية: (98) وسورة هود الآية: (25، 89).

كما استخدمت كلمة قوم للدلالة على المجموعة المحددة في الزمان والمكان والفعل كما في سورة الأعراف الآية: (81، 93، 138) وسورة يونس الآية: (110) وسورة مريم الآية: (97) وسورة الصافات الآية: (3).

واستخدمت للدلالة على مجموعة أو جزء من الأمة كما ذكر في سورة يوسف الآية: (9)، واستخدمت للدلالة على إتباع محمد (ﷺ) وآل قريش كما في سورة الأنعام الآية: (66). كذلك استخدمت كلمة قوم للدلالة على مجموعة مرتبطة بالفعل دون الزمان والمكان كما في سورة الروم الآية: (21) وسورة الزمر الآية: (42، 52)[3].

إما المعنى الاصطلاحي للقومية فليس هناك مفهوم كالقومية اختلفت بصدده

---

(1) لوئيس معلوف، المنجد في اللغة العربية ط37، دار الغدير للطباعة، 1996، ص664.

(2) طلال حسين الزوبعي، الإسلام والتكوين السياسي للأمة العربية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2000، ص203.

(3) صبري مصطفى البياتي، العروبة بين هوية الإسلام ومستلزمات الانبعاث، ط1، الأردن، 2001، ص87، ص89.

الآراء وتنوعت إزاءه الدراسات والبحوث في تحديدها وفقا للزاوية التي ينطلق منها المفكر وحسب الايديولوجية التي يتبناها[1] فقد عرفت القومية على إنها مبدأ سياسي اجتماعي يفضل صاحبه كل ما يتعلق بأمته سواه مما يتعلق بغيرها[2] وعرفت بأنها شعور مجموعة من الناس بأنهم أبناء قومية واحدة وهذا الشعور مستند إلى أسباب وأسس تختلف وتتباين باختلاف كل قومية ومن الأسباب التي تكون الأمة، وحدة العوامل التي تسيطر على تكوينها وعلى ماضيها وحاضرها ومستقبلها ووحدة الحلول التي تحل هذه المشاكل وتعالجها[3]. وعرف (الشيخ عبد الحميد بن بأديس) القومية بالنسبة لكل إنسان بأنها: «مجموع المقومات والمميزات التي تتمثل باللغة التي يتحدث بها ويتأدب بآدابها والعقيدة التي تبنى حياته على أساسها والذكريات التاريخية التي يعيش عليها وينظر من خلالها والشعور المشترك بينه وبين من يشاركه هذه المقومات والمميزات»[4]، وعرفها (لويس ساندير) بأنها: «حالة ذهنية أو مشاعر وعواطف عند مجموعة من الناس يعيشون في منطقة جغرافية محدودة ويتكلمون اللغة ذاتها وثقافة تمثل تقاليد وطموحات الأمة وتعبر هذه المجموعة عن مشاعرها بالتعلق برموز وتقاليد معينة وتكون لها ديانة واحدة أحيانا»[5].

ويعرفها (ارنست رينان) بأنها: «روح أو مبدأ روحي وهي في الحقيقة شيئان جوهرهما واحد احدهما يقوم على الماضي والآخر يتعلق بالحاضر، الأول يقوم

---

(1) ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة علم السياسة، دار مجدلاوي للطباعة والنشر، الأردن، 2004، ص293-ص294.

(2) لوئيس معلوف، المصدر السابق، نفس الصفحة.

(3) كمال الدين رفعت، دراسات في القومية والاشتراكية، ط1، بيروت، 1979، ص10-ص11.

(4) ساجد احمد عيل، الشيخ عبد الحميد بن باديس والوعي القومي العربي (1889-1940)، مجلة المستقبل العربي، العدد 254، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1 نيسان 2000، ص68.

(5) طلال حامد خليل، وحدة الأمة وتجزئتها، دراسة في العمل القومي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2000، ص41.

على المشاركة الجماعية في ذلك التراث الغني بالذكريات، والثاني يعبر عن الرغبة الفعلية في العيش معاً»[1]، وكذلك عرفت القومية بأنها: «لشعور بالانتماء إلى جماعة من الناس يجمع بينهم الوطن واللغة والتاريخ والمصالح»[2]، وعرف القومية العربية (الياس فرح) بأنها: «حركة نضال والقومي العربي هو الذي يناضل من أجل الوحدة العربية وحريتها واشتراكيتها فالتجربة الحية لا تدرك ولا تستوعب إلا بالنضال والمعاناة التي يعتز فيها الفكر بالعمل»[3].

وقد يتداخل مصطلح القومية لدى البعض مع كثير من المصطلحات المتميزة عنها والمتماثلة معها والتي لا بد ان نميز بينها وبين القومية من خلال تعريف تلك المصطلحات مثل الأمة والعروبة والوعي القومي والنظرية القومية والحركة القومية والجنسية والوطنية والإقليمية و الأممية والدولة.

(فالأمة) عرفت بكونها: «ظاهرة اجتماعية تتمثل بوجود جماعة من البشر يسود بينهم روح الترابط والاتحاد وتجمعهم الرغبة في العيش المشترك فوق إقليم معين نتيجة لتضافر عدد من العوامل التي حولتهم الى قوم متميزون عن غيرهم من الجماعات البشرية»[4]، وكذلك عرفت الأمة بأنها: «جماعة من الناس يشتركون في تقليد تاريخي وثقافي مرتبط عادة بمنطقة جغرافية معينة تزود المجموعة بهوية إزاء مجموعات أخرى، وتحفز فكرة الأمة والادعاءات بالحق في تنظيم سياسي مشترك للمجموعة إذ لم يكون ذلك قائماً فعلاً وتعد قوة دمج إذا كانت الأمة تمتلك

---

(1) المصدر السابق، ص42-43.

(2) فاضل حسين، المصدر السابق، ص30.

(3) الياس فرح، تطور الايديولوجية العربية الثورية، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، 1974، ص42.

(4) عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، دراسة نظرية الدولة والحكومة والحقوق والحريات العامة في الفكر الإسلامي والفكر الأوربي، ط4، الدار الجامعية للطباعة والنشر، الكويت، بلا تاريخ، ص25.

منظمتها الحكومية الخاصة بها)[1] كما عرفت الأمة بكونها: «ظاهرة اجتماعية (جماعية بشرية) تربط بينها روابط مشتركة كاللغة والتاريخ والثقافة والأرض المشتركة وهذه الروابط تخلق بفعل الاستمرارية والصيرورة التاريخية ملامح الشخصية القومية الواحدة وهذا ما يؤدي الى بروز عنصر الوعي والاعتزاز بهذا الانتماء في الضمير الجماعي والوجدان»[2] وعرفها (ساطع الحصيري) بأنها: «مجموعة من البشر مرتبطة بروابط متبادلة من اللغة والأرض والتاريخ باعتباره الذكريات المشتركة الذي تنبع أهميته من كونه يمكن الجماعة من اكتشاف الشخصية الفريدة للأمة التي ينتمون إليها»[3]، أما الأمة العربية فيعرفها (بن باديس) بأنها: «الأمة الممتدة من المحيط الهندي شرقاً إلى المحيط الأطلنطي غرباً والذي يزيد عددها على 70 مليون نسمة وتنطق اللغة العربية ولها تاريخ مشترك إضافة الى رابطة الجنس والألم عندئذ تكون الأمة العربية»[4].

أما مصطلح (العروبة) فأنه تعبير يرى بأن كل من انتسب إلى البلاد العربية وتكلم اللغة العربية فهو عربي مهما كانت اسم دولته أو الديانة أو المذهب والأصل والنسب والعروبة ليست خاصة بأبناء الجزيرة العربية ولا مختصة بالمسلمين وحدهم بل تشمل كل من انتسب إلى البلاد العربية وتكلم اللغة العربية سواء كان مصرياً، كويتياً...، مسلماً أو مسيحياً، سُنياً أو جعفرياً، كاثوليكياً أو بروتستانتياً أو ارثودوكسياً[5]. وهناك تعريف مقارب يعرف (العربي) بأنه: «كل

---

(1) جيفري روبرتس والستار ادواردز، القاموس الحديث للتحليل السياسي، ط1، ترجمة سمير عبد الرحيم الحلبي، الدار العربية للموسوعات، لبنان، 1999، ص279.

(2) كمال الدين رفعت، المصدر السابق، ص25.

(3) السيد يسين، تحليل مضمون الفكر القومي العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص77.

(4) ساجد احمد عيل، المصدر السابق، ص68.

(5) ساطع الحصري، العروبة أولاً، ط2، سلسلة التراث القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص14.

من كانت لغته عربية أولاً ومن كان يسهم في صنع التاريخ العربي ثانياً ومن عاش على الأرض العربية ثالثاً فإذا ما انتفى شرط من هذه الشروط الثلاثة ظل عربياً»[1].

وعن مصطلح (الوعي القومي) فيقصد به: «الشعور الذي يمتلك أبناء الأمة ومفكريها بالانتماء الى هذه الأمة او تلك»[2]، بينما يعبر مصطلح (النظرية القومية) عن تجربة قد تكونت في حين القومية العربية هي تجربة في دور التكوين لذلك فأن فكرتها تتكامل مع تجربتها وتبقى لاصقة بها متفاعلة معها مؤثرة ومتأثرة بها لأنها جزء من الجدل العام لهذه التجربة المعاصرة لذلك لا يمكن الاكتفاء بالنظريات القومية المعبرة عن تجارب سابقة لفهم الحركة التاريخية الراهنة للأمة العربية[3].

ويعبر مصطلح (الحركة القومية) عن حركة سياسية تهدف الى استقلال الأمة أو وحدتها أو كلاهما وهذه الحركة قد تكون على الأغلب ذات مضمون اجتماعي لا يمكن حصره في البرجوازية والسوق الرأسمالي كما فعل ماركس وبصدد أوربا الغربية فهو قد يكون ذات مضمون كنسي أو ملكي استبدادي أو برجوازي أو شعبي جماهيري[4].

في حين يمثل مصطلح (الجنسية) اصطلاح قانوني سياسي لا يعكس في شيء الهوية الحقيقية وإنما يعكس التبعية القانونية ومسقط الرأس ومكان العيش وهي لا

(1) طلال حامد خليل، المصدر السابق، ص49.

(2) طلال حسين الزوبعي، المصدر السابق، ص213.

(3) الياس فرح، المصدر السابق، ص42.

(4) د. وميض جمال عمر، فكر ساطع الحصري القومي عن كتاب تطور الفكر القومي العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986، ص216-217.

تعني أكثر من أوراق رسمية لإجراء المعاملات وقضاء الحاجات والسفر[1]، فالعربي هويته عربية وجنسيته قد تكون عراقية، مصرية... ولكن مفهوم القومي العربي يتحدد بالهوية القومية العربية فالهوية ذات مضمون ثقافي شامل فهي حاضرة في وجدانه وثقافته ولغته وسلوكه وتاريخه وتعامله مع كل إنسان عربي أما الجنسية فهي مفهوم قانوني غير دقيق، أنها تفتقر الى العنصر الثقافي[2].

أما مصطلح (الوطنية) فيعني الشعور بالانتماء الى أرض الوطن التي يعيش عليها الشعب دون غيره من الشعوب والوطنية لا تتعارض مع القومية إلا إذا كان الولاء على حساب أو ضد القومية[3]، ويأتي مصطلح (الإقليمية) ليعبر عن الولاء للحدود والتجزئة السياسية كما هو الحال في الوطن العربي حيث يؤدي استمرار التجزئة الراهنة الى ترسيخ الإقليمية للانزلاق الى الإقليمية النهائية[4].

وعن مصطلح (الأممية) فأنه تعبير يدعوا الناس الى الترفع عن النزعات الوطنية الخاصة وتطلب إليهم أن ينزعوا الى حب العالم دون أن يفرقوا بين مختلف الأوطان[5]، وقد ورد مصطلح الأممية في الموسوعة السوفيتية بأنها أيديولوجية التضامن ألأممي للبروليتاريين والشعوب العاملة في جميع الدول متجاوزة الحدود القومية وهي تدعوا الى نبذ المشاعر الوطنية والثقافة القومية والتراث القومي وتعكس الكوسموبوليتية كأيديولوجية طموح الاستعماريين في تحقيق السيادة على

---

(1) د. عبد العزيز الدوري، مفهوم الأمة العربية، عن كتاب دراسات في القومية العربية والوحدة، ط1، سلسلة دراسات المستقبل العربي (5)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984، ص47.

(2) المصدر نفسه، ص45-ص46.

(3) صباح الياسين، الفكر والقضايا القومية في الصحافة العربية، ط1، دار الشؤون الثقافية للطباعة والنشر، بغداد، 1992، ص9-10.

(4) المصدر نفسه، ص20-ص21.

(5) ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، ط2، سلسلة التراث القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص476.

العالم تحت دعوى إنشاء حكومات عالمية مما يتعارض مع الاستقلال الوطني والسيادة الوطنية[1].

وعن حدود علاقة مصطلح القومية بمصطلح (الدولة) فالأخير تعبير عن كيان سياسي وقانوني منظم يخص مجموعة من الأفراد الذين يقيمون بصفة دائمة في إقليم محدد ويخضعون لتنظيم سياسي وقانوني واجتماعي معين تفرضه سلطة عليا تتولى واجبات الحماية والرعاية وتحقيق المنفعة والعدالة والرفاهية وتتمتع الدولة بحق استخدام القوة عند الضرورة[2] والسلطة السياسية فهي شرط لقيام الدولة مع ركني (الشعب والإقليم) وهي (أي الدولة) غير مشروطة وجوداً بوجود الأمة أي أنها قد توجد بدون وجود الأخيرة بمعنى أدق لا يوجد تلازم حتمي بين الأمة والدولة[3]، فقد تتواجد الأمة مع الدولة وتكون عندئذ دولة الأمة أو الدولة القومية وقد تتكون الدولة من عدة قوميات وهنا لا تتطابق الدولة مع الأمة لأنها ضمت عدة أمم[4].

مما تقدم يتضح لنا أن القومية هي شعور بالانتماء إلى جماعة معينة تمتاز ببعض الخصائص والمميزات التي تجعلها أمة واحدة متميزة عن باقي الأمم بسبب وجود تلك الخصائص التي اختلفت الآراء في تحديدها وتحديد مقومات تلك الأمة من مفكر الى آخر ومن كاتب الى آخر كما ذكرناها في التعاريف السابقة فالبعض ركز على أهداف القومية عند تعريفه لها، والبعض الآخر ركز على مجموعة من المقومات والبعض الثالث ركز على عامل واحد من المقومات دون الأخرى.

ثانياً: جذور الفكر القومي

---

(1) ناظم عبد الواحد الجاسور، المصدر السابق، ص78-ص79.

(2) ثامر كامل، الدولة في الوطن العربي، ط1، بيت الحكمة، بغداد، 2001، ص37.

(3) عبد الغني بسيوني، المصدر السابق، ص36-ص37.

(4) ثامر كامل، المصدر السابق، ص86.

لقد اختلفت نشأة الفكر القومي في أوربا عن نشأته في قارات ومناطق أخرى، كما أنه ليس هناك أتفاق على بداية الفكر القومي فالبعض يرجعه إلى حضارة وادي الرافدين والنيل ثم الحضارة اليونانية، فيرى (هانس كهن) في دويلات المدن دولاً قومية في حين يرى كاتب أخر أن الإمبراطورية الرومانية تعد مثالاً للدولة القومية والدولة متعددة القوميات لأن الرومان كان لهم نظامان قانونيان الأول للرومانيين فقط والثاني لباقي القوميات التي كانت تحت سيطرتهم[1].

فالبعض يعتبرها ظاهرة طبيعية ملازمة للإنسان منذ أن وجد المجتمع البشري وان بعض سمات القومية قديمة قدم الانسان نفسه[2] والبعض يرى انها ظاهرة حديثة نسبيا لم تعرفها المجتمعات البشرية القديمة ولعلها اول ما بدأت بحرب المائة عام ثم تلاشت في فرنسا ابان الحروب الدينية وينكر هذا الفريق إن الرومان مثلا كان يعرفون القومية وان الإغريق امة واحدة[3] وهناك رأي أخر يرى إن الشعور القومي في أوربا قد بدأ في مطلع العصر الوسيط منذ القرن الخامس عشر ميلادي لدى الإنكليز.

ومنهم من يرجع نشوء القومية الى محاولة ميكافيلي إيقاظ الشعور القومي في ايطاليا في القرن السادس عشر الميلادي[4] وهناك من يرى إن القومية ظهرت بعد ترسيخ وجود سيادة الدولة القومية في أوربا بعد معاهدة ويستفاليا عام 1648م التي اعترفت بحدود الدولة القومية وأقرت الاحترام المتبادل لسيادة هذه الدول على

---

(1) طلال حامد خليل، المصدر السابق، ص35.

(2) عبد الكريم أحمد، القومية والمذاهب السياسية، الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970، ص86.

(3) المصدر نفسه، ص87–ص88.

(4) ريموند كيتيل، العلوم السياسية، ج2، ترجمة فاضل زكي ومراجعة احمد ناجي القيسي، مكتبة النهضة، بغداد، 1961، ص86.

أراضيها ومواطنيها[1]. وقد أثارت محاولة نابليون السيطرة على أوربا الشعور القومي العام فكان لاغتنام نابليون الأول ألمانيا اثر كبير على جعل الألمان يؤمنون بالفكرة القومية والعصبية الجنسية وسيادة الجنس الألماني وكان كل من فخته وهيجل من دعاة القومية الألمانية وسمو الجنس الألماني فأمتازت ألمانيا عندها بربطها القومية بالعصبية الجنسية[2] والبعض ارجع نشوء القومية في أوربا إلى القرن التاسع عشر كفكرة تلتها حركة كانت وثائق الثورة الفرنسية الكبرى قد كرست جذورها[3].

إما نشوء فكرة القومية العربية فقد اختلفت الآراء بصدد بدايتها. ويذهب البعض إلى التأكيد على ان النزوع القومي العربي كان موجودا منذ اكتمال تكون الأمة العربية في القرن الثامن الميلادي في ظل العقيدة الإسلامية فأصبح للعرب مفهوم اللغة الواحدة والوطن الواحد والتاريخ والمصالح والتوجهات والعقيدة الواحدة وعاشت الأمة العربية في كنف الدولة العربية الإسلامية مع شعوب الأمم الأخرى ضمن دائرة العقيدة الواحدة وحكمتها المشاعر العربية والنزوع القومي العربي الذي تلبس بلباس العقيدة إما قبل الإسلام فكان الشعور القبلي هو المسيطر[4] وعلى الرغم من اتحاد الأمة العربية ولفترات طويلة طيلة فترة الخلفاء (الراشدون، الأمويون، العباسيون) منذ عام 660م إلى عام 850م وحتى فترة حكم الفاطميين (925م – 1025م) والتي شملت كل المغرب العربي إلا إن هذا الاتحاد كان دون الفكرة القومية وان كانت هناك أحاسيس ومشاعر قومية نتيجة المخاوف

---

(1) ثامر كامل، المصدر السابق، ص27.

(2) ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، المصدر السابق، ص654–ص660.

(3) محمد طلعت الغنيمي ومحمد طه البدوي، دراسات سياسية وقومية، ط1، دار المعارف، الإسكندرية، 1963، ص102.

(4) أحمد صدقي الدجاني، نشأة الفكر القومي العربي وتطوره عن كتاب القومية العربية في الفكر والممارسة، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984، ص310.

مـن الخطـر الـتتري والصـليبي في المشـرق العربـي والخطـر الأسـباني في المغـرب العربي[1]، ولكن مصطلح القومية العربية ظهر لأول مرة خلال حكم محمـد علـى باشا وأول من استخدمه ابنه إبراهيم باشا عام 1831م عندما طالب بإحياء القومية العربية[2] فقد أرسل محمد علي باشا ابنه إبراهيم باشا للاستيلاء على بـلاد الشـام عام 1832م وتمكن من ذلك عام 1840م وأصبح لديه طموح لإقامـة إمبراطوريـة عربية ممتدة من مصر فالجزيرة العربية وبلاد الشام[3] وقد عد البعض حركـة محمـد علي حركة عربية تستهدف عملية توحيد البلاد، والبعض الاخر عدها حركة لم تقم بدافع الشعور القومي العربي وإنما قامـت بـدافع شخصـي وتوسـعي[4] والـبعض الأخر اعتبرها وليدة ظروف سياسية واقتصادية اوحربية خاصة بكل حملة ولم تكـن تسير وفق خط قومي عربي ويعد هذا الاتجاه إن محمد علي باشا كان وطنيا عثمانيـا لا يؤمن بالعروبة ويطمح لا بتحطيم الدولـة العثمانيـة فقـط بـل بـانتزاع الأقـاليم العربية منها ليؤسس دولة لنفسه وخلفائه[5].

كما شهد المشرق العربي في القرن التاسع عشر بالإضافة إلى حركة محمد علي، الحركة السلفية في شبه الجزيرة العربية وهي الحركة الوهابية فقد وجدت بـدايتها في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وهي حركة دينيـة تـدعو إلى بسـاطة الإسـلام

---

(1) د. وميض جمال عمر، فكر ساطع الحصري القومي، المصدر السابق، ص218.

(2) ديما عبد الله أحمد، الفكر السياسي عند الشيخ الغزالي، رسالة ماجستير غير منشـورة، كليـة العلـوم السياسية، جامعة بغداد، 2000، ص101.

(3) شفيق عبد الـرزاق السـامرائي، المشـرق العربـي، دار الكتابـة للطباعـة والنشـر، الموصـل، 1980، ص149.

(4) جلال السيد، حقيقة الأمة العربية وعوامل حفظها وتمزقهـا، دار اليقظـة العربيـة للطباعـة والنشـر، بيروت، 1973، ص176.

(5) محمود صالح منسي، حركة اليقظة العربية في الشرق الآسيوي، دار الاتحاد العربي للطباعة والنشـر، ط2، 1978، ص54-55.

الأولى والتمسك بالقرآن نصاً وروحاً وعدم التورط في الاستغراب[1] وهذه الحركة لم تكن ذات طابع قومي وإنما طابع ديني ولم تصمد الحركة أمام الخلافة في مصر فقمعتها سياسيا بقيادة محمد علي باشا ولم تقمعها دينيا وما زالت قائمة حتى اليوم المملكة العربية السعودية احد نتائج هذه الحركة[2] إضافة إلى الحركة الوهابية هناك والحركة السنوسية في ليبيا والحركة المهدية في السودان والتي أعدت أيضا حركات دينية وهناك حركات أخرى كحركة احمد عرابي 1882م وحركة عبد القادر الجزائري (1880م ـ 1888م)[3].

إلا إن القومية العربية كمفهوم للوعي القومي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن طريق الإرساليات التبشيرية المسيحية خصوصا في الشام عن طريق المعاهد التي انشئتها تلك الإرساليات فقد أخذت باستخدام اللغة العربية في مدارسها وترجمت الإنجيل الى اللغة العربية[4].

وتمثل الوعي القومي في ظهور الكثير من الشخصيات القومية والجمعيات السرية والعلنية التي كان لها دور في إيقاظ الشعور القومي العربي.

ومن هذه الشخصيات السياسية التي لعبت دورا في بلورة الوعي القومي ناصيف اليازجي (1800م ـ 1872م) وبطرس البستاني (1819م ـ1883م) ونجيب عازوري[5] المسيحي الكاثوليكي وهو أول من دعا إلى دولة مستقلة كما دعا إلى امة عربية واحدة تضم المسيحيين والمسلمين على السواء وما المشاكل الدينية

---

(1) المصدر نفسه، ص77.

(2) جلال السيد، المصدر السابق، ص77.

(3) د. وميض جمال عمر، ملامح من الفكر العربي في عصر اليقظة وعلاقته بفكر القومية العربية عن كتاب دراسات في القومية العربية والوحدة، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص132.

(4) ديما عبد الله احمد، المصدر السابق، ص102.

(5) علاء عبد الرزاق مطلك، أزمة الهوية في الفكر العربي المعاصر بين الأصالة والمعاصرة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2000، ص204.

عنده إلا مشاكل سياسية اصطناعية للقوى الخارجية مصلحة فيها. وان المسيحيين لا يقلون في عروبتهم عن عروبة المسلمين وقد فصل بين القوى الدينية والمدنية ودعا إلى إمبراطورية عربية لها حدودها من الفرات إلى قناة السويس ومن البحر الأبيض إلى المحيط الهندي، لذلك نجده قد اقترب من المعنى الحديث للفظ الأمة العربية في كتابه (يقظة الأمة العربية 1905م)[1] وكذلك فارس الشدياق (1801م ـ 1887م) وفرح أنطوان (1874م ـ 1922م) وشبلي شميل (1860م ـ1917م) ويوسف كرم ومن الواضح إن المسيحيين العرب كانو من أوائل الداعين للقومية العربية التي طرحت تأسيس دولة عربية مستقلة[2] ولم تقتصر دعوة القومية العربية على الدوائر المسيحية في بلاد الشام فقد بشر بها دعاة التجدد الديني في الإسلام وكان الأفغاني (1838م ـ 1897م) والكواكبي (1854م ـ 1902م) ورشيد رضا ومحمد عبده من رواد هذا الاتجاه[3] فنجد الأفغاني على الرغم من شعار الجامعة الإسلامية الذي رفعه بوجه التحديات التي توجه المسلمين ومنهم العرب فهو يركز على السمات القومية لكل شعب من الشعوب وفي مقدمتها اللغة العربية فالرباط القومي لدى الأفغاني ليس هو العرق. والجامعة القومية ليست هي الدين وإنما هي العروبة بالمعنى الحضاري[4] وكذلك ألكواكبي الذي يعد من المعالم البارزة لتقدم الوعي القومي فهو رائد العروبة فدافع عنها ضد الحكم التركي وأكد أن العرب أفضل من الأتراك، وان حديثه عن الدور الروحي للخليفة يعد الخطوة الأولى الحاسمة في إرساء النظرة الدنيوية للسياسة وهي نظرة تتفق مع التطور العام للوعي القومي وتعد متطلبا أساسيا لفكرة القومية العربية[5].

---

(1) السيد يسين، المصدر السابق، ص151.

(2) د. وميض جمال عمر، ملامح من الفكر العربي في عصر اليقظة وعلاقته بفكرة القومية العربية، المصدر السابق، ص153-ص157.

(3) المصدر السابق، ص152.

(4) علاء عبد الرزاق مطلك، المصدر السابق، ص205-207.

(5) السيد يسين، المصدر السابق، ص57.

اما الجمعيات العلنية والسرية فكان لها دور في إيقاظ الشعور القـومي العربـي كجمعية الفنون والعلوم التي تأسست عام 1847م والتي اشترك فيها البستاني واليا زجي، والجمعية الشـرقية الـتي ضـمت المسـيحيين العـرب فقـط إلا أن أهـم تلـك الجمعيات كانت الجمعية العلميـة السـورية 1857م والـتي كانـت تضـم المسـلمين والمسيحيين العرب[1].

والملاحظ أن الحركة القومية العربية بدأت كحركة أدبيـة تعمـل لإحيـاء اللغـة العربية وأدبها وبعـث الـتراث الفكـري العربـي ثـم تحولـت إلى العمـل السياسـي متجسدة في جمعية بيروت السرية 1875م التي تألفت كرد فعـل ضـد سياسـة عبـد الحميد الثاني وضمت المسلمين والمسيحيين العرب[2].

ومن الجمعيات العلنية ذات النشاط السياسي جمعية المنتدى الأدبي 1909م في الاستانة وحزب اللامركزية الإدارية العثمـاني في القـاهرة 1912م وهـدفها إقامـة النظام اللامركزي في الولايات العربية داخل اطار الدولة العثمانية[3].

اما الجمعيات السرية فمنها الجمعية القحطانية عام 1909م فقد نشـأت علـى يد علي عزيز المصري وهدفت الى الحكم الثنائي أي تحويل الإمبراطوريـة العثمانيـة الى دولة ثنائية، مملكة ذات تاجين وتكون من الأقاليم العربية دولة واحدة لها برلمانها وحكومتها ولغتها المحلية[4] وكـذلك الجمعيـة العربيـة الفتـاة 1911م تأسسـت في باريس علي يد سبعة من الشـباب العربـي أثنـاء دراسـتهم في بـاريس وتهـدف الى استقلال البلاد العربية ووحدتها وبعد تخرج الأعضاء انتقلـت الجمعيـة الى بـيروت

---

(1) محمود صالح، المصدر السابق، ص66.

(2) المصدر نفسه، ص67-68.

(3) سـهى سـعيد العـزاوي، الفكـر القـومي العربـي والتحـدي الصـهيوني (1948-1990)، رسـالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 1998، ص5-ص6.

(4) المصدر السابق، ص8-ص9.

عام 1913م ثم دمشق وما يجب ذكره ان الجمعية ارسلت رسالة للشـريف حسـين تبلغه ان الزعماء الوطنيين في الشام والعراق يميلون الى الثورة ضد الاتراك لتحقيـق استقلال العرب[1].

اما جمعية بيروت الاصطلاحية التي نشأت في بيروت عام 1912م فقـد دعـت الى اللامركزية[2] ومن الجمعيات السرية الـتي انشـأت في 18 تشـرين الثـاني عـام 1913م على يد عزيز علي المصري جمعية العهد وهدفها تحويل الدولة العثمانية الى مملكة ذات تاجين ومن ابرز اعضاءها من العراقيين (نوري السعيد، وطه الهـاشمي، جميل المدفعي، مولود مخلص، موفق كامل) إلا ان الجمعية حلت عام 1915م وأعاد تأسيسها عام 1919م ففتح لها فروع في العراق وسوريا[3].

ولقد تجاوز العرب (المسـلمين والمسـيحيين) خلافـاتهم حـول فكـرة القوميـة العربية والاتفاق على برنامج عمل قومي عربي وقد تجسدت هـذه الاقتراحـات في المؤتمر العربي المنعقـد في بـاريس في (18 ـ23 حزيـران 1913م) والـذي قـرر مـا يلي[4]:-

1- الإصلاحات التي يجب اجراءوها في الإمبراطورية ضرورة للجميع.
2- يجب إشراك العرب في الحكومة المركزية للإمبراطورية اشراكاً أكثر فعالية.
3- يجب عد اللغة العربية في الولايات العربية لغة رسمية والاعتراف بهـا لغـة ثانية في البرلمان العثماني.
4- يجب تحسين الأوضاع الاقتصادية في لبنان.

---

(1) فاضل حسين، المصدر السابق، ص38-ص39.

(2) محمود صالح منسي، المصدر السابق، ص161.

(3) فاضل حسين، المصدر السابق، ص52.

(4) ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، المصدر السابق، ص765.

5- يجب اقتصار الخدمة العسكرية على حاجة الولايات العربية باستثناء الحالات غير العادية.

6- إقامة نظام حكم إداري لا مركزي مماثل، الا ان الحكومة العثمانية رفضت تلك المطالب[1].

وتمثل الوعي القومي العربي أيضا برفض سياسة التتريك والتعاون مع بريطانيا من اجل انهاء السيطرة التركية فقامت ثورة الشريف حسين في الخامس من حزيران عام 1916م وكانت ترمي الى استقلال الدول العربية بأجمعها وتكوين دولة عربية جديدة موحدة تنهض بالامة العربية نهضة حقيقية[2] الا ان الثورة فشلت ولم تحقق اهدافها في الاستقلال بسبب تآمر الانكليز والفرنسيين بموجب اتفاقية سايكس بيكو وتقسيمها الوطن العربي[3].

وعلى ضوء ذلك يمكن القول ان القومية العربية الحديثة مرت بمراحل عدة[4]:-

1- المرحلة الأولى وهي مرحلة الدعوة الاستقلالية أللامركزية.

2- المرحلة الثانية وهي مرحلة الدعوة لإقامة مملكة ذات تاجين.

3- المرحلة الثالثة ودعت الى الاستقلال التام عن الإمبراطورية العثمانية.

امتازت القومية العربية بالانتقال من المجال النظري الى المجال العلمي في دعوات وتجارب وحدودية بعد الحرب العالمية الثانية ولغاية قيام ثورة مصر عام 1952م وتمثلت هذه الفترة بتطور الوعي القومي العربي متجسدة بقيام الجامعة

---

(1) شفيق عبد الرزاق السامرائي، المصدر السابق، ص78-ص79.

(2) ساطع الحصري، المصدر السابق، ص783.

(3) شفيق عبد الرزاق السامرائي، المصدر السابق، ص80-ص82.

(4) د. عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، المصدر السابق، ص145.

العربية عام 1945م[1].

وهناك من قسم تلك المراحل على[2]:-

أ- مرحلة اليقظة العربية الحديثة امتدت منذ اواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين حتى إعقاب الحرب العالمية الاولى تمثلت بظهور الكثير من الشخصيات الفكرية والجمعيات السرية والعلنية التي سبق ان ذكرناها.

ب- مرحلة الكفاح العربي في سبيل التحرير الإقليمي وبدأت باستخدام السلاح ضد الاستعمار، وكان الفكر الواعي المنظم غالبا ما ينقصه الا فترة مابين الحربين العالميتين الاولى والثانية وتمثلت بظهور الكثير من الثورات والانتفاضات الداعية الى الاستقلال والرافضة الى الاحتلال.

ج- مرحلة الاستقلال وتمتد من الحرب العالمية الثانية وما بعدها وشهدت استقلال اغلب البلدان العربية وشهدت قيام التجارب الوحدوية بعد الاستقلال كقيام الجامعة العربية والجمهورية العربية المتحدة والمملكة المتوكلة اليمنية وميثاق 17 نيسان 1963م.

الا ان هناك الكثير من المشاريع الوحدوية كانت بدافع الاستعمار وخدمة مصالحة مثل مشروع سوريا الكبرى 1943م الذي دعا له الأمير عبد الله الهاشمي ومشروع الهلال الخصيب عام 1942م ـ 1943م الذي تقدم به نوري السعيد رئيس الوزراء العراقي سابقا والاتحاد العربي الهاشمي (العراق والأردن) الذي نشأ كرد فعل على قيام الجمهورية العربية المتحدة وانتهى بالفشل بعد قيام

---

(1) صباح الياسين، المصدر السابق، ص21.

(2) نور الدين حاطوم، المراحل التاريخية للقومية العربية، دار الرائد للطباعة والنشر، القاهرة، 1963، ص12.

ثورة 14تموز 1958م[1].

اما اسباب ظهور الفكر القومي العربي والعوامل التي ساعدت على نموه وظهوره فهي:-

1. تحدي الضعف الداخلي للوطن العربي الخاضع للسيطرة العثمانية فأثر ذلك على المفكرين العرب منذ القرن الثامن عشر فظهرت الحركات الإصلاحية التي قاومت التتريك بشكل مباشر أو غير مباشر وتحدثت عن مكانة العرب وشرف اللسان العربي في الدعوة الإسلامية وساهمت اللامركزية في تقوية هذا العامل[2].
2. فشل محمد علي في تحطم الدولة العثمانية والتغلغل الاستعماري الأوربي في الوطن العربي متمثلاً في الاستعمار الفرنسي للجزائر عام 1832م وتونس عام 1881م ومراكش عام 1907م والاستعمار البريطاني في عدن عام 1838م ومصر 1882م وأخرها الحركة الصهيونية هذه الأحداث أدت الى الخوف من المستعمر الجديد[3].
3. سياسة التتريك والسلطة المركزية المنبعثة من الأتراك ما كان منها إلا زيادة التمردات والدعوة للإصلاح والمساواة بين العرب والأتراك بغض النظر عن أي ديانة فكانت الدعوة القومية علمانية لأن طرفا النزاع يدينان بالإسلام معا فكان الفصل بين الإسلام والقومية العربية سعياً لمقاومة العثمانيين والمساواة التامة بغض النظر عن الدين[4].

---

(1) نور الدين حاطوم، المصدر السابق، ص73-ص89.

(2) أحمد صدقي الدجاني، المصدر السابق، ص311.

(3) د. وميض جمال عمر، ملامح من الفكر القومي في عصر اليقظة وعلاقته بالقومية العربية، المصدر السابق، ص132.

(4) صباح الياسين، المصدر السابق، ص29.

4. استمرار الثقافة العربية الإسلامية على الدوام عن طريق تعليم اللغة العربية في الكتاتيب والزوايا والمدارس الأهلية الطائفية والكليات الدينية الإسلامية ودور المؤسسات الثقافية التبشيرية منها والعلمانية في البلاد العربية في نقل الثقافة العربية الحديثة الى الأجيال العربية الصاعدة وكذلك دور الجامعات العربية في نمو الوعي القومي، وكذلك من خلال محافظتها على اللغة العربية وتأجيجها للمشاعر القومية العربية[1].

5. تأثر العرب بالحركات القومية في أوربا عن طريق الاحتكاك بهم من خلال البعثات الطلابية الى أوربا او التبشيرية الغربية الى الوطن العربي وكذلك تأثرهم بالحركة القومية التركية وأفكارهم القومية التركية فطرح العرب فكرة القومية العربية ومن هؤلاء رفاعة رافع الطهطاوي، جمال الدين الأفغاني، عبد الرحمن الكواكبي، محمد عبده، مصطفى رشيد باشا... [2].

ونخلص مما تقدم الى أن نشأة القومية في أوربا تختلف عن نشأتها في الوطن العربي لاختلاف الظروف، فقد سبقت القومية الأوربية نشأتها عنها في الوطن العربي فكانت القومية العربية المقترنة بالوعي القومي العربي حديثة النشأة وتحديداً في القرن التاسع عشر وهذا الاختلاف سينعكس بالتأكيد على خصائص القومية العربية وأهدافها.

ثالثاً: خصائص القومية العربية وأهدافها:

امتازت القومية العربية بالكثير من الخصائص التي ميزتها عن غيرها من القوميات وأبرز هذه الخصائص تتمثل بما يأتي:

1. أنها تؤمن بالديمقراطية فهي تؤمن بحرية كل شعب وبحق أي إنسان في

(1) نور الدين حاطوم، المصدر السابق، ص10.

(2) أحمد صدقي الدجاني، المصدر السابق، ص322.

العيش والفكر والتصرف والتنقل دون قيد أو شرط فهو حق لمواطنيها جميعاً فهي تؤمن بأن هذا العصر هو عصر تحرر الشعوب وليس عصر اتهام الشعوب وهي مع الإنسان وقضاياه في الزمان والمكان كله[1].

2. أن القومية للعربية اشتراكية فالقومية العربية والاشتراكية وجهان لعملة واحدة فتسعى الى صنع العدالة ورفع مستوى الإنسان[2] واشتراكيتنا إنسانية تعز الإنسان العربي وتكرمه وتكفل له أسباب عيشه بيسر وعزة وكرامة من المهد الى اللحد، وهي ثورة بيضاء هادئة دون دماء لا كما وقع في بلدان الآخرين. ولقد تبنت القومية العربية الاشتراكية فكراً وتطبيقاً للنهوض بالمجتمع العربي وتفتحه وازدهاره واشتراكيتنا ليست مستوردة بل تنبع من صميم حياتنا القومية وحاجاتنا ورغباتنا وتصورنا لمجتمعنا في الحاضر والمستقبل وهذا لا يمنعها من الاستفادة من التجارب الأخرى[3].
3. أن القومية العربية تحررية تخوض نضالاً ضد الاستعمار وتسعى الى الاستقلال التام لجميع شعوب العرب ولم شملهم وتوحيد أقطارهم.
4. أن القومية العربية تقدمية تهدف الى إنقاذ العرب من التخلف حتى يتحرروا من العقبات التي تعيق مساهمتهم في التقدم البشري[4]، كما تنبذ الرجعية فهي تعبير عن يقظة جماعة من البشر تربطها أواصر مختلفة تجعلها تتطلع الى

---

(1) علي بدور، من خلال التجزئة الى فجر الوحدة، عن كتاب قراءات في الفكر القومي الكتاب الثاني: الوحدة العربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص226.

(2) خلدون ساطع الحصري، ثورة 14 تموز 1958 وحقيقة الشيوعيون في العراق، ط2، دار الطليعة، بيروت، 1963، ص146.

(3) نور الدين حاطوم، القومية إيديولوجية تقدمية، عن كتاب قراءات في الفكر القومي الكتاب الثالث: القومية العربية والإسلام والتاريخ والإنسانية، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص632.

(4) الياس فرح، المصدر السابق، ص43.

تكوين دولة خاصة بها ذات سيادة كاملة وهذه اليقظة علامة بلـوغ مرحلـة معينـة مـن نضـج الـوعي الاجتمـاعي لـدى هـذه الجماعـة ودليـل تحـرر أرادتها[1].

5. إنها إنسانية فهي لا تعني التعصب لجنس معين وما يتتبعه من نزعة السـيطرة على الأجنـاس الأخـرى كمـا كـان الحـال مـع القوميـة الألمانيـة في العهـد النازي[2]، وعلـى الرغـم من دعوتها لاحترام الخاص لتحـافظ علـى أمـة وعلى مالها وتراثهـا فهي تظهـر محبتهـا للآخـرين فهـي ليسـت ذات نزعـة إقليمية عنصرية تقوم على احتقار القوميات الأخرى بـل تتميـز بالاعتـدال والتسامح ورفع القيمة الشخصية الإنسانية[3]. وهناك من يعتقـد أن هنـاك تعارض بين القومية والإنسانية والأممية، فالمتحمس للقومية لن يكون إنساناً عالمياً بل منكمشاً ومتقوقعاً على حـب وطنـه وأمتـه وهـذا الاعتقـاد لـدى الماركسيين الذين يرون أن القومية وليـدة الطبقـة البرجوازيـة فهـي مرحلـة عابرة وكذلك المتعصبين من رجال الدين الـذين لم يفهمـوا الإسـلام فهمـاً واقعياً حياً[4].

6. إنها ايجابية بمعنى أنها تتقدم لتجعل اللغة العربية الفصحى لغة الشعب كلـه وإيجابية لأنها تكشف عناصر القـوة في التـاريخ العربـي فهـو لـيس تـاريخ

---

(1) عبد الكريم أحمد، القومية العربية أيديولوجية تقدمية، عن كتاب قراءات في الفكر القومي، (الكتاب الأول): القومية العربية فكرتها ومقوماتها، ط2، مركز دراسات الوحدة العربيـة، بـيروت، 1999، ص618.

(2) محمد طلعت الغنيمي وطه البدوي، المصدر السابق، ص192.

(3) بشر فارس، اللغة والقومية، كتاب قـراءات في الفكـر القـومي (الكتـاب الرابـع): القوميـة العربيـة والثقافة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995، ص159.

(4) شبلي العيسمي، لا تناقض بين عروبة الإسلام وعالميته عن كتاب قراءات في الفكر القومي الكتاب الثالث، المصدر السابق، ص159.

حكومات وملوك بقدر ما هو تاريخ شعب وتاريخ حضارة وتـراث لـذلك قوميتنا تعتز بسموه الإنساني وتعده معياراً فكرياً[1].

أما أهداف القومية العربية فسياسياً تسعى الى تحرير الأجزاء المحتلة من الـوطن العربي كما تبحث في صلتها بالوحدة وتؤكد على ضرورة توحد الأمة العربية بعـد أن يتم القضاء على التجزئة والفرقة، فتهدف الى الوحـدة المرتكـزة علـى مقومـات القومية العربية من لغة وتاريخ وأرض[2].

أما اجتماعياً فتهدف الى تحقيق العدالة الاجتماعيـة في داخـل الـوطن العربـي وهذا الهدف مرتبط بالهدف الاقتصادي الـذي تسـعى فيـه الى التطبيـق الاشـتراكي الوطني والمتفق مع منجزات الشعب العربي والمعبر عن شخصـيته ولا تحـول دونـه والإبداع الفردي ضمن المجموعة البشرية التي ينتمي اليها الفرد العربي كمـا تبحـث أسباب التخلف الداخلية والخارجية وكيفية تحقيق التقدم والنمو[3].

رابعاً: مقومات القومية العربية:

لقد اختلف الكتاب والباحثون حول تحديد العوامل والمقومات الأساسية التي تحول جماعة الى أمة ومن هذه المقومات:

1. **اللغة**:

تعد النظرية الألمانية أول من نادى بوحدة اللغة كأسـاس لقيـام الأمـة واتحـاد أفرادها وذلك نتيجة صراعها مع فرنسا حول الالزاس واللـورين الـذين يتكلمـون اللغة الألمانية فقد أكد كل من (شليجل وفخته) علـى أهميـة اللغـة وعـرف فختـه

---

(1) علي بدور، المصدر السابق، ص225.

(2) أحمد صدقي الدجاني، المصدر السابق، ص312.

(3) علي بدور، المصدر السابق، ص224.

الألماني بأنه من تكلم اللغة الألمانية[1].

أن الفكر حوار لغوي صامت واللغة هي حوار فكري ناطق فاللغة ليس أكثر من قرع شفتين أي الشكل المحسوس للفكر فلم يعد أي تناقض بين الفكر واللغة[2]، فوحدة اللغة تخلق تشابه في التفكير بين الناس وتخلق الوعي بالانتماء الى الجماعة وهناك من يعتبرها المعيار الذي يحدد بمقتضاه الانتماء القومي[3]، فهي أهم الأساليب التي تصهر عناصر الأمة في بوتقة واحدة والذين يفرضون لغة غير اللغة القومية كأنما من المفروض عليهم أن يعيشوا غير تاريخهم وينتسبوا لغير أمتهم[4]، فاللغة تعد في طليعة ادوات الربط بين ابناء الامة بماضيها والربط بمستقبلها وحاضرها فهي ليست اداة فكر وحسب بل اداة تعبر عن روح الامة وعرقها النابض بحيث يكون القضاء عليها بمثابة القضاء على ذاتية الأمة وهذه الطريقة كثيراً ما استخدمتها الدول المستعمِرة على الدول المستعمَرة[5] ولكن هناك الكثير من الأمم ذات لغة مشتركة وعاشت في تاريخ مشترك لفترات تطول وتقصر ولكنها لم تشكل أمه لأنها (اللغة) لم تندرج في سياق حضارة أي لم تنجب ثقافة مشتركة[6]، أما اللغة العربية فهي التي ميزت العرب وميزت إنتاجهم الفكري فكانت اللغة العربية لغة شبه الجزيرة العربية وبعض أطراف الشام والعراق قبل الإسلام، وبعد الرسالة المحمدية أصبحت لغة كل أبناء الوطن العربي على اختلاف

---

(1) عبد الغني بسيوني، المصدر السابق، ص25.

(2) كمال الحاج، اللغة والقومية عن كتاب قرءات في الفكر القومي، الكتاب الرابع، المصدر السابق، ص162.

(3) عبد الكريم أحمد، القومية والمذاهب السياسية، المصدر السابق، ص46.

(4) كمال الحاج، المصدر السابق، ص25.

(5) ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، المصدر السابق، ص21-ص22.

(6) احمد يوسف أحمد وآخرون، ساطع الحصري ثلاثون عاماً على الرحيل، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص148.

أديانهم لأن الجميع اشترك في حضارة واحدة ونتاج عقلي واحد[1]، فاللغة العربية لغة حية استطاعت ان تحافظ على مقوماتها فهي لغة القرآن واكتسبت طابعاً مقدساً حفظها من الزوال وعصمها من التبدل[2]، فعد (ساطع الحصري) اللغة روح الأمة وحياتها فهي أس الأساس في تكوين الأمة وبناء قوميتها فالدولة التي يؤلفها الشعب قد تتبدل وتزول دفعة واحدة نتيجة حرب واحدة لكن اللغة التي ينطق بها الشعب لا يمكن أن تتبدل او تزول بصورة تدريجية وبعد أجيال عديدة[3].

إذن الهوية القومية العربية تقوم على أساس اللغة وهذا ما أكده الرسول (ﷺ) فقد أعطى الهوية العربية تعريفاً ثقافياً حضارياً، إذ روى عن الرسول (ﷺ) أنه قال: (أيها الناس ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم وإنما هي اللسان فمن تكلم العربية فهو عربي)[4].

2. عامل الإرادة والمشيئة:

وقد طرح هذه الفكرة المفكر الفرنسي ارنست ريتان عام 1882م إثناء لقاء محاضرة في مدرج جامعة السوربون بباريس تحت عنوان ما هي القومية[5] ؟ والذي والذي أكد ان العامل الحاسم في تكوين الأمة هي إرادة العيش المشترك Voulouirvivre Collectif وتسمى بنظرية الإرادة والمشيئة أو النظرية الفرنسية[6]، فنشأت هذه النظرية كرد فعل ضد النظرية الألمانية القائمة على أساس

---

(1) كمال الدين رفعت، المصدر السابق، ص11.

(2) أحمد يوسف أحمد، المصدر السابق، ص149.

(3) ساطع الحصري، ما هي القومية، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1959، ص69.

(4) عن عبد العزيز الدوري، المصدر السابق، ص24.

(5) عبد الكريم أحمد، القومية والمذاهب السياسية، المصدر السابق، ص74.

(6) عبد الغني بسيوني، المصدر السابق، ص24.

أساس اللغة فتعرضت لكثير من الانتقادات فعدها (الحصري) بأنها ليست من عوامل القومية فالأفراد يشاؤون يعيشوا معاً عندما ينتسبون الى أمة واحدة ويشاؤون أن يفترقوا عندما يكونون أمم مختلفة ومشيئتهم هنا تتبع وعيهم القومي وهي عرضة للتغيير تحت تأثير الدعاية والظروف الأخرى[1].

3. **وحدة التاريخ:**

ويعني أحساس الأمة بذاتها من خلال اهتمامها بماضيها بسرائه وضرائه وإزاء مستقبلها بأمانيه فأن كانت وحدة اللغة تحقق للأمة وحدة الفكر، فوحدة التاريخ تكون بمثابة وحدة الضمير[2]، ويعمل الاستعمار على أضعاف شأن التاريخ القومي للأمم المستعمرة بل وإحلاله تاريخه الخاص محله ولنفس الاعتبار العناية بدراسة التاريخ القومي دراسة موجهة في طليعة وسائل البعث القومي للأمم الناهضة من عبوديتها[3].

أما القومية العربية فتقوم على أسس التاريخ المشترك والمصير المشترك هذا التاريخ الذي حمل صورة واحدة ومر على أدوار واحدة وصبغ هذا الوطن بصبغة واحدة منذ فجر الإسلام حتى اليوم[4]، فلأمتنا العربية تاريخاً عريقاً لا يمكن ان ينساه أي احد لانه جزء من من تاريخ الإسلام (الدين والحضارة) فالدفاع عن الوطن والأمة كان دفاعا للوعي القومي العربي عن العقيدة[5].

ويؤكد (ساطع الحصري) على وحدة التاريخ واللغة لانهما الأساس في تكوين الأمة وبناء القومية، فوحدة اللغة والتاريخ تؤدي الى وحدة المشاعر والآمال

---

(1) ساطع الحصري، ما هي القومية، المصدر السابق، ص137.

(2) محمد طلعت الغنيمي وطه البدوي، المصدر السابق، ص85.

(3) المصدر نفسه، ص87-ص88.

(4) كمال الدين رفعت، المصدر السابق، ص12-ص13.

(5) احمد يوسف أحمد، المصدر السابق، ص148-ص149.

والآلام والثقافة وتجعل الناس يشعرون بأنهم امة واحدة متميزة عن الأمم الأخرى فاللغة تكون روح الأمة وحياتها والتاريخ يكون ذاكرة الأمة وشعورها[1] وعد الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر وحدة اللغة ووحدة التاريخ الأساس في تكوين الأمة وليس هناك أساس قومي امتن من هذا الأساس[2].

4. **وحدة الدم (الجنس)**:

ان رابطة الجنس مفهوم حديث العهد نسبيا ظهر بوضوح ابتداً من النصف الثاني من القرن الثامن عشر استخدمه بعض العلماء أمثال (بوفون، دبرتون، بلومسنباخ) فاستخدموا مصطلح الجنس للدلالة على جماعة سلالية متميزة بسمات معينة وأخذت هذه النظرية تحتل مكانها بين النظريات القومية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بعد ظهور مقالة (كونت جوبيتوفي) عام 1845م وبلغت ذروتها على يد (هدستون ستيورات) في مؤلفه (أسس القرن التاسع عشر) عام 1899م[3].

ويؤكد العلماء والباحثون أن أصل الجنس أو الدم هو أمر لا يمكن أن يكون حقيقة فانحدار الأمة من أصل واحد أمر يحثه الشك فكثير من الأمم المعاصرة المتحضرة اختلطت عبر تاريخها الطويل بأمم أخرى عن طريق الغزو والهجرة والزواج كذلك هو حال الأمة العربية[4]، فأغلب دعاة القومية العربية لا يعترفون بهذه النظرية ويرون أن وحدة الجنس ليست ضرورة حتمية لقيام وحدة

---

(1) ساطع الحصري، ما هي القومية ؟، المصدر السابق، ص151-ص152.

(2) محمد طلعت الغنيمي وطه البدوي، المصدر السابق، ص90.

(3) عبد الكريم احمد، المصدر السابق، ص50-ص51.

(4) محمد محمود الصواف، المخططات الاستعمارية لمكافحة الإسلام، ط1، دار الثقافة للطباعة والنشر، مكة المكرمة، 1965، ص27-ص28.

سياسية[1].

5. **المصلحة الاقتصادية المشتركة:**

أن عد المصلحة الاقتصادية من المقومات الأساسية لدى البعض لا يتفق ومقتضيات العقل و المنطق فالمصلحة ليست من الأمور الثابتة بل من الأمور المتباينة[2]، التي تختلف من منطقة الى أخرى ومن بلد الى آخر فالأحاسيس والمشاعر القومية والوطنية لا ترتبط بالمادة والمنفعة فهي ليست كل شي في حياة الإنسان[3] في حين يعدها البعض أحد مقومات القومية العربية فيرون أن النفط والمنتجات الزراعية والصناعية في أي بلد عربي لا يمكن أن تدوم ما لم تجد لها أسواق ومستهلكين في البلاد العربية الأخرى[4].

6. **رابطة الدين:**

لقد عد البعض أن للدين دور كبير في تاريخ حياة الإنسان فعدوهُ رابطة قوية في تقوية الشعور القومي للأمة، فكثير من الأمم في الماضي عدت الوحدة الدينية أمراً ضرورياً لتثبيت دعائمها فالبعض يرى أن الدين لعب دوراً كبيراً في القومية الحديثة في أوربا حيث كانت حركة الإصلاح الديني مشحونة بالمشاعر الوطنية وساعدت على نمو المشاعر القومية فقام مارتن لوثر بثورة على البابوية والكنيسة الكاثوليكية ودعا الى ترجمة الإنجيل باللغات المحلية[5].

وتنبع أهمية الدين أيضا من خلال تأثيره الكبير على القوميات فبعض المذاهب والأديان تلزم وتحمي بعض اللغات وتتدخل في الصراع الذي يقوم بين

---

(1) عبد الكريم أحمد، القومية والمذاهب السياسية، المصدر السابق، ص52.

(2) محمد محمود الصواف، المصدر السابق، ص35.

(3) ساطع الحصري، ما هي القومية، المصدر السابق، ص102.

(4) كمال الدين رفعت، المصدر السابق، ص14.

(5) ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، المصدر السابق، ص26.

تلك اللغة وغيرها من اللغات وتساعدها على البقاء والانتشار[1] في حين عد البعض الدين عقبة في تبلور القوميات والتي تضم أديان مختلفة ويرى أصحاب هذا الرأي ان القومية بطبيعتها حركة علمانية وهذا الرأي لا يستند الى دليل فما حصل من فصل الدين عن الدولة في بعض الحركات القومية لأنها كانت بيد الطبقة الوسطى النامية التي قامت بالثورة أصلا على النظام القديم في أوربا حيث الدين المسيحي يمثل عنصرا أساسيا فيه[2].

ان الدين لا يمكن ان يكون عقبة في بلورة القوميات ولا يمكن ان يكون احد عناصرها او مقوماتها بل يمكن له ان يلعب دورا أساسيا او ثانويا في تشكيل الهوية القومية لأمة ما فالهوية القومية لا تقوم على أساس العرق او الدين وانما على أساس اللغة والتاريخ[3].

7. **الوحدة الجغرافية:**

وترى هذه النظرية ان السكان الذين يعيشون في منطقة جغرافية واحدة خاصة ذات حدود طبيعية يمكن ان يولد شعور مشترك وروابط معنوية فهي التي تقوي صلات الأمة ويستمر هذا الشعور اذا كانت الأمة موزعة بين عدة دول[4] أما ارض الوطن العربي فتشكل قطعة واحدة لا يفصلها عن بعضها فاصل طبيعي كبير وهذه الصورة لا توجد في كل أقطار الشرق الأوسط او الأدنى إلا في الوطن العربي[5].

ان هذه الوحدة الجغرافية الطبيعية البارزة في الوطن العربي قد مهدت لقيام

---

(1) ساطع الحصري، ما هي القومية ؟، المصدر السابق، 196.

(2) عبد الكريم أحمد، القومية والمذاهب السياسية، المصدر السابق، ص57.

(3) عبد العزيز الدوري، المصدر السابق، ص24.

(4) ريموندكيتيل، المصدر السابق، ص85-86.

(5) الحكم دروزة وحامد الجبوري، القومية العربية، قراءات في الفكر القومي (الكتاب الأول)، المصدر السابق، ص330.

الوحدة اللغوية والتاريخية والثقافة، كما ساعدت على قيام الوحـدات السياسـية في الوطن العربي، ووفرت الجو الضروري لاحتكاك العرب وتفاعلـهم منـذ عهـد مـا قبل الميلاد والإسلام حتى يومنا هذا وكان عاملا ضـروريا لإيجـاد القوميـة العربيـة الواحدة[1].

إلا ان هذه النظرة قد رفضت من قبل الكثير حيث انها تعزز النظرة الإقليميـة على أسـاس الأرض فالمصـري سـيكون ارتباطـه بالفراعنـة والعراقـي بالآشـورية والسوري بالفينيقية[2].

إذن القومية العربية تستند في مقدمتها الى وحدة اللغة والتاريخ ويمكـن للـدين ان يلعب دورا مهما فيها دون ان يكون احد مقوماتهـا، امـا الوحـدة الجغرافيـة او نظرية وحدة الأصل ونظرية الإرادة ونظرية المصلحة الاقتصادية فهي عنـد الـبعض من المقومات او النظريات المستبعدة وان كان بعض الكتاب يعطي أهميـة للوحـدة الجغرافية والمصلحة الاقتصادية في تشكيل القومية العربية.

---

(1) المصدر نفسه، ص331.

(2) محمد محمود الصواف، المصدر السابق، ص34.

القومية في فكر البزّاز :

أولاً . في المعنى اللغوي والاصطلاحي للقومية عند البزّاز:

يجد (البزّاز) مصطلح القومية مصطلح تعددت التعاريف فيه بصورة عامة، والقومية العربية خصوصا ويرجع ذلك الى الحداثة العلمية للمصطلح وتداخلها مع كثير من المصطلحات التي شكلت نوع من الالتباس على مفهوم القومية، لذلك عرفها لغة واصطلاحاً وميزها عن غيرها من المفاهيم المقاربة[1].

فالقومية (لغة) كما يرى (البزّاز) أنها ترجمة لمصطلح Nationalism في اللغة الإنكليزية وقد ترجمت الى العربية بمصطلح (قومية) نسبة الى قوم على حين ترجم لفظ Nationality وهو من ذات المشتق ويعني الجنسية أو التبعية وهذا ما أدى الى اضطراب المصطلحات وتباين المسميات في الأقطار العربية[2].

كما حدد (البزّاز) مصطلح (القومية) لغة بأنها مصدر اصطناعي وهي صيغة قياسية مشتقه من لفظ (قوم) وهو لفظ عريق في اللغة العربية مأخوذ من القيام أو مصدر (قام – يقوم – قوماً – قياماً)، وأن الجماعة حين تتعرض للخطر تقوم قومة الرجل، فالقوم هم الجماعة الذين يستجيبون لنداء التحفز وهم الذين يتجاوبون ويتناصرن حينما يتعرضون للخطر[3].

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، ابحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص13-15.

(2) عبد الرحمن البزّاز، التربية القومية، المصدر المصدر السابق، ص18.

(3) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: القومية والوطنية فكرتان متمايزتان في الجدل والسلوك، جريدة الزمان، العدد 1607، أيلول 2003، ص14.

إن المعنى العلمي العصري للقوم هو انهم جماعة من الناس تشترك في مقومات حضارية معينة وتجمعها وحدة الهدف والعقيدة ويتم التناصر بينها على أن أهم تلك المقومات الحضارية هي اللغة[1]، كما أن مصطلح قوم أطلق على الرجال دون النساء ويستشهد البزّاز بالآية القرآنية الكريمة الآتية لتدل على هذا المعنى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ﴾[2].

وفي السياق ذاته يعطي دليلاً أخر من اللغة العربية بقول الشاعر زهير بن أبي سلمى:-

وما أدري ولست أخال أدري أقوم آل حصن أم نساء

ثم يرى (البزّاز) أن مصطلح (قوم) استخدم ليشمل الرجال والنساء ليدل على معنى الجماعة ويتشهد البزّاز بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِيٓ ءَامَنَ يَٰقَوۡمِ ٱتَّبِعُونِ أَهۡدِكُمۡ سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ٣٨ يَٰقَوۡمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا مَتَٰعٞ وَإِنَّ ٱلۡأٓخِرَةَ هِيَ دَارُ ٱلۡقَرَارِ﴾[3].

وكذلك يسترشد بالبيت الشعري القائل:

قومي هم قتلوا أميم أخي فإذا رميت يصيبهم سهم[4]

أن مصطلح (القوم) لا يقتصر على الذين ينتسبون لجنس معين أو ينتسبون لعشيرة أو قبيلة معينة وإنما هو دال على الجماعة ويستشهد البزّاز بقوله تعالى:

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص186.

(2) القرآن الكريم، سورة الحجرات، الاية:31.

(3) القرآن الكريم، صورة غافر، الاية: 38.

(4) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص38-ص39.

﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوۡمُكَ﴾[1]، وكـذلك قولـه تعـالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكۡرٞ لَّكَ وَلِقَوۡمِكَۖ وَسَوۡفَ تُسۡـَٔلُونَ﴾ «وأنه لذكر لك ولقومك ولسوف تسألون»[2].

أما تعريف القومية اصطلاحاً فيعرض البزّاز مجموعة من التعـاريف كتعريـف دائـرة المعارف البريطانية، ودائرة معارف العلوم الاجتماعية، ودائرة معارف كولمبيا، فضلا عن تعاريف بعض الكتاب والباحثين والعلماء منها تعريف العـالم البلغـاري (ايفانوف)، وتعريـف المفكـر الاجتمـاعي الفرنسـي (أميـل دوركهـايم)، وتعريـف أورباخ، وتعريف انطوان سعادة، وتعريف عبد الله العلايلي....

ولم يكتف (البزّاز) بطرح هذه التعاريف فقط بل يذهب محللاً لها مبيناً إمكانيـة صلاحها كتعريف للقومية من عدمه، فعلى سبيل المثال يرى البزّاز أن تعريف دائرة العلوم الاجتماعية للقومية: (أنها ظاهرة عالمية ذات تأثير حيوي على التطور المادي والفكري للمدنية الحديثة)، أنه وصف للقومية وليس تعريفاً[3].

فعرف البزّاز القومية بأنها الشعور المتجاوب بين الجماعـة المتجانسـة، المعتمـد على أساس من أحساس مشترك والقائم بالدرجة الأولى بين الذين ينطقون بلسـان واحد ويتحسسون تاريخاً واحداً أو وجوداً اجتماعياً واحداً[4].

فهي (عقيدة وحركة)، عقيدة (سياسية، اجتماعية، اقتصـادية)، وهـي راسـخة تقتضي الأيمان بالأمة العربية المتميـزة بخصائصـها الثابتـة الأصـيلة ومبعثهـا شـعور العرب في مختلف أقطارهم بمقوماتهم الأساسية (اللغـة، التـاريخ، الأدب، العـادات والتقاليد والسجايا ووحدة المصلحة والهدف)[5].

---

(1) القرآن الكريم، سورة الانعام، الاية: 66.

(2) القرآن الكريم، سورة الزخرف، الاية: 44.

(3) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص81-ص87.

(4) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص186-ص187.

(5) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص87.

وهي حركة فعالة تهدف الى تحقيق الوحدة والقضاء على الشتات والتحرر من كل أنواع القيود المفروضة عليها من الداخل والخارج.

وهي شعور بالانتماء الى هذه الأمة المتميزة وليست مجرد الانتساب الى الأمة فهي ليست فكرة مجردة أو نظرية سياسية او اقتصادية أو اتجاها سياسياً معيناً في فترة زمنية خاصة أو مرحلة تطورية تسير فيها الأمة ثم تتخطاها الى أفق العالمية الرحيب[1].

فالقومية دعوة خالدة مستمدة من طبيعة الأمة العربية أو موحى بها من تاريخها، وتتطلب تحقق مصالحها المادية والروحية في حاضرها ومستقبلها، وهي الطريق الوحيد الذي يوصل القوميين الى العزة والكرامة والاستقرار والسلام والعدل[2].

وقد ميز (البزّاز) بين مصطلح القومية والكثير من المصطلحات منها (الوطنية) فقد عرفها البزّاز بأنها الانتساب الى وطن معين أي ارتباط الفرد بقطعة من الأرض باعتبارها أرض الآباء Paterotism وتعرف بالوطن.

أما القومية فهي أوسع من الوطنية وفيها من الشمول والتجديد والعقائدية ما ليس في الوطنية، فهي ارتباط الفرد بجماعة من البشر تعرف باسم الأمة.

وقد تكون القومية مجردة عن أرض الوطن كما كان في الحركة الصهيونية قبل نشوء إسرائيل[3]، وقد يترادف مصطلح الوطنية مع القومية كما في فرنسا وإيطاليا، فالوطنية الفرنسية تترادف مع القومية الفرنسية والشعب الفرنسي يرادف الأمة الفرنسية، وذلك لأن الوحدة قد تمت فيها على العكس ما موجود في الأمة

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص138.

(2) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص344-ص346.

(3) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص40.

العربية حيث نجدهما مصطلحين منفصلين.

أما مصطلح (التابعية) فيعرفه (البزّاز) بأنه انتساب قانوني بينما القومية انتساب عقائدي وليس كل الذين لهم تابعية أو (جنسية) معينة قوميين، وقد يكون أفراد التابعية الواحدة منتسبين الى قوميات عديدة كما في الدولة العثمانية سابقاً حيث حاملوا جنسيتها من العرب والكرد والترك واليونان والبلغار[1].

كما يميز بين مصطلح (الشعب) و(الأمة) فالأخير أوسع وأشمل في معناه من المصطلح الأول، فعرف البزّاز الشعب: (أنه جماعة معينة من الناس تقطن أرضاً معينة وتخضع لسلطات حكومة ذات سيادة)[2].

ويرى (البزّاز) أنه هنالك من المثاليين أو المتحمسين للقومية العربية يطابقون مصطلح الشعب والأمة، لكن (البزّاز) ومن باب النظرة الواقعية، يرى ضرورة الاعتراف بأن الواقع العربي يمتاز بوجود عدة شعوب عربية وأمة واحدة فهناك الشعب العراقي الخاضع لسلطة الحكومة العراقية، وهناك الشعب السوري الخاضع لسلطة الحكومة السورية، وهكذا الحال مع بقية الدول العربية على الرغم من وجود المقومات التي تمكن تطابق الأمة مع الشعب لتجعلهم شعباً وأمة في آن واحد[3].

ثانياً. الجذور التاريخية للقومية عند البزّاز:

يؤمن البزّاز بأن القومية كفكرة وحركة سياسية واقتصادية واجتماعية وبمقوماتها كلها فكرة حديثة لم يعرفها الرومان أو اليونان وحتى العرب لأن ما كان سائد قبل الإسلام هو سيطرة روح الانتماء القبلي، ولكن القومية كحركة وفكر له

---

(1) المصدر نفسه، ص42.

(2) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص19-ص20.

(3) عبد الرحمن البزّاز، التربية القومية، المصدر السابق، ص16-ص17.

عوامله وفلسفته وأول ما ظهرت نتيجة الـوعي القـومي الأوربـي الـذي سـاعدت مجموعة من الأحداث بظهوره، تمثلت بحركة الإصلاح الديني حيث تمرد الفرد علـى سلطات الكنيسة، وسلطات النظم الإقطاعيـة والـنظم القديمـة، ثـم جـاءت الثـورة الفرنسية تمهد لنمو الوعي القومي خاصة بمـا حملتـه مـن أراء حـرة متمثلـة بالحريـة والمساواة والأخوة[1].

كما كان لجان جاك روسو دور في ظهور الفكر القومي و الحركات الاشتراكية خاصة بعد ظهور كتابه (العقد الاجتمـاعي)، وأن لم يكـن نفسـه اشـتراكياً بتنديـده للأنظمة القديمة[2].

لقد عد البزّاز مطلع القرن التاسع قـرن القوميـات فظهـرت الوحـدة الألمانيـة والإيطالية بعد ما تركت حروب نابليون شعور فرنسـا بـذاتها المتميـز، كمـا مثلـت المبادئ الأربعة عشر التي أعلنها الرئيس الأمريكي (ولسن) مظهـرا رائعـا لانتصـار القومية على حد تعبير البزّاز[3].

ثم أخذت القومية شكلاً عنيفاً عنصرياً وحاداً في ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية في أعقاب الحرب العالمية الأولى على الرغم اندحارها، ثـم عـادت الفكـرة القوميـة بعد الحرب العالمية الثانية وتأثر بها الشرق، وعنيت بها الولايات المتحـدة والاتحـاد السوفيتي مما كان له تأثير كبير في النفوس[4].

أما جذور القومية العربية، فيؤمن (البزّاز) بأن القوميـة العربيـة عريقـة عراقـة قومنا ولكن الفكر القومي الهادف الى تحرير الأمة العربيـة وتحقـق الوحـدة وتقريـر

(1) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص324.

(2) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص123.

(3) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص325.

(4) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: الوطنية والقومية فكرتان متمايزتـان في الجـدل والسـلوك، المصـدر السابق، ص14.

المصير هي من الأفكار الحديثة التي جاءت نتيجة الاحتكاك بالفكر الغربي أولاً، ولأن أي قومية لا تبرز للوجود إلا بوجود حافز وباعث لوجودها ثانياً[1].

وقد ميز البزّاز بين نشأة القومية العربية (كعقيدة وحركة)، فهي (كعقيدة) نشأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وانتقلت من أوربا الى ولايات الدولة العثمانية ومنها الولايات العربية الواقعة على ساحل شرق البحر المتوسط، فظهرت فيها خميرة الوعي القومي بحكم موقعها الجغرافي وتكوينها الاجتماعي، فضلا عن ذلك الاحتكاك بالغرب عن طريق البعثات الدراسية والإرساليات التبشيرية والتجار[2].

كما يعطي البزّاز أهمية للمطابع والجمعيات والحركات الأدبية كحركة أدباء بلاد الشام التي تزعمها (إبراهيم اليازجي وبطرس البستاني)، فضلا عن دور الجمعيات السياسية السرية ودور المفكرين العرب في بلورة الوعي القومي العربي كعقيدة.

أما ظهور بعض الحركات كالحركة الوهابية في نجد، والحركة الزيدية في اليمن، والدارسة في عسير، والسنوسية في ليبيا فيصفها البزّاز في دائرة الحركات الدينية وليست الحركات القومية[3].

أما القومية العربية الحديثة (كحركة) فيرجع (البزّاز) بدايتها إلى أوائل القرن العشرين خاصة في الفترة (1908–1914) حيث نشأت كرد فعل ضد الحركة الطورانية في تركيا[4]، حيث عانت الأمة العربية من اضطهاد وسيطرة الدولة العثمانية، خاصة بعد سيطرة بعض الأحزاب التركية على مقاليد الحكم ومحاولة

(1) المصدر نفسه، ص14.

(2) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص371.

(3) المصدر نفسه، ص372–374.

(4) المصدر نفسه، ص382.

التتريك للعرب والقضاء على اللغة العربية[1]، والـتي لـولا أصـالة اللغـة العربيـة والقرآن الكريم الذي نزل بلغة العرب، لوفق الأتراك في مسعاهم ولأصبح العـرب الى ما غيرهم عليه اليوم[2].

لقد تمثلت الحركة القومية العربيـة في تلـك الفـترة بظهـور الجمعيـات السـرية كالجمعية القحطانية، وجمعية العهد، وجمعية العربية الفتاة، وجمعية العلـم الأخضـر، فكانت تلك الجمعيات تسعى الى إقامة قومية متميزة للعـرب، وكيانـاً خاصـاً بهـم، والحفاظ على لغتهم العربية، كما تمثلت الحركة القومية العربية بالمؤتمر العربي الأول المنعقد في باريس عام 1913[3].

ثم تبلورت القومية العربية كحركة بشكل واضح بعد الثورة العربيـة الكـبرى عام 1916 التي أعلنها الشريف حسين ولكن فشلها أدى الى فتور الشـعور العربـي وطغيان النزعات الإقليمية والقوميات الخاصة[4].

ويرى البزّاز في الجامعة العربية على الرغم كونها مؤسسة إقليمية إلا أنهـا أول استجابة للروح القومية العربية الداعية الى التكتل والتجمع في العصر الحـديث[5]، الا ان فكرة الاجماع في قرارات الجامعة تعرقل مسيرتها فتكـون مجـرد منـبراً وقاعـة لقاءات فهي مفيدة من ناحية المجاملات او تلطيـف احيانـا وقـد تكـون شـبه عمـل عابث[2].

أما القومية العربية في المغرب العربي فـيرى البـزّاز أنهـا تختلـف عـن القوميـة العربية في المشرق العربي لاختلاف الظروف فقد خضع المشـرق العربـي لاحـتلال

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، التربية القومية، المصدر السابق، ص23-ص24.

(2) عبد الرحمن البزّاز، المصدر نفسه، ص12.

(3) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص383.

(4) عبد الرحمن البزّاز، التربية القومية، المصدر السابق، ص12.

(5) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص387.

الدولة العثمانية المسلمة غير العربية فجرى التميز بين القومية والدين، بينما المغرب العربي خضع لاحتلال الأجنبي غير المسلم وغير العربي فأمتازت القومية العربية بامتزاجها بالإسلام، فكل مسلم عربي وكل عربي مسلم[1].

إذن القومية العربية (كحركة وعقيدة) هادفة الى تحرير البلاد العربية من كل أنواع الاحتلال، وتحقق الوحدة العربية عند البزّاز، هي حديثة التكوين على الرغم من عمق مصطلح القوم في التاريخ العربي الإسلامي والتاريخ العربي قبل الإسلام.

ثالثاً. خصائص ومميزات القومية العربية عند البزّاز:

لقد حدد البزّاز مجموعة من الخصائص التي امتازت بها القومية العربية عن غيرها من القوميات التي حملت في مميزاتها النظرة السلبية الى باقي القوميات، لذلك وصف البزّاز القومية العربية بأنها:-

1. إنسانية:

أن القومية العربية قومية إنسانية في جوهرها غير عنصرية أو استعلائية أو عدوانية، فهي ذات نزعة غيرية حينما يفكر الإنسان في نفسه والآخرين الذين تجمعهم معه مجموعة مقومات من لغة وثقافة وتاريخ ومصالح[2].

وعلى الرغم من تأكيد القومية العربية على الخصائص والمقومات التي تجمع الأمة العربية، إلا أنها تتنافى مع التعصب العنصري والإقليمي والديني، فالذين لم يتكلموا العربية ولم يتأثروا بالأدب العربي هم أخوان العرب لهم ما للعرب من حقوق وما عليهم من واجبات فهي تعترف بالقوميات الأخرى كالقومية الكردية

---

(2) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص140.

(3) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص388.

(2) عبد الرحمن البزّاز: حديث الأربعاء، بغداد، 29/ 6/ 1966، ص8.

مثلاً، فقوميتنا –كما يقول البزّاز– «تؤكد على توثيق الصلات بين العرب بمختلف أديانهم وخاصة النصارى لما لهم من شأن في الفتح العربي والحياة العربية في عصورها الذهبية»[1].

فالإسلام يؤكد على روح التسامح وهو بالنسبة للعربي المسلم دين وحضارة ولغير المسلم العربي حضارة وجزء من تاريخ الأمة[2].

وتبنى القومية على أسس الاحترام المتبادل والتضامن الصادق، وفي دعوتها الإنسانية لا تدعوا للعالمية كما تدعوا لها الشيوعية والأخيرة في ذلك تتخطى التاريخ وكما أنها مستحيلة عملياً[3]. كما ان القومية ترفض الإقليمية الضيقة التي تعترف بتجزئة الأمة العربية وهي نظرة لا تمت للعروبة بصلة.

ويبين البزّاز أن التجزئة ما وجدها إلا الاستعمار ليفرق أبناء الأمة الواحدة بحدوده المصطنعة التي لم يعرفها تاريخ الأمة العربية على الرغم من انتقال أهدافه ومصالحة[4].

إذن القومية العربية عند (البزّاز) إنسانية تدعوا الى التعاون الدولي بين الأمم وتقف موقفاً وسطاً بين الدعوة الإقليمية الضيقة والعالمية غير الممكنة.

2. التقدمية:

أن القومية العربية هي ليست عقيدة جامدة مستقرة على حالها، بل تمتاز بالتطور والتجدد وتطرح أهدافها ومبادئها وفقاً للمتغيرات والمتطلبات وبما يتناسق مع طبيعة الأشياء[5]، وهي تسير قدما الى هدف معين و تسعى الى تحطيم كل

---

(1) عن عبد الرحمن البزّاز، التربية القومية، المصدر السابق، ص39.

(2) المصدر نفسه، ص40.

(3) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص34–ص36.

(4) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص26.

(5) المصدر نفسه، ص73.

القـوى والتيـارات والعقبات المعارضة لتطورها الثوري في النواحي كلها السياسية، الاجتماعيــة، الاقتصاديــة والثقافيــة) فهـي حتمـاً تقـف ضـد (الفقـر والجهـل والمرض)[1]. وهي لا تنسى الماضي بل تعتز به[2]، واعتزازها بالماضي لا يعني أنها عقيدة مستقرة ثابتة بمعنى الجمود كالشيوعية أو الاشتراكية، وإنما هي فلسفة تطـور مستمر في حدود الزمان والمكان الذي تظهر فيها، وهي ليست سلعة مسـتوردة بـل نتاجاً محلياً لابد من رعايته وتكوينه.

ويعتقد البزّاز أن القومية تحتاج الى عقول مبدعة لا مقلـدة، ونظـرة واقعيـة لا خيالية، ونزعة وطنية لا أممية، وفلسـفة اشـتراكية اقتصـادية لا شـيوعية ماركسـية، وثقافة واسعة لا ضيقة[3].

3. **الأصالة:**

يعتقد (البزّاز) أن القومية العربية ليست تابعة لمذهب مـن المـذاهب او مقلـدة لعقيدة من العقائد القديمة والجديـدة علـى حـد سـواء، إنمـا هـي مـذهب سياسـي اجتماعي، اقتصادي مستقل لا يقلد غيره ولا يخضع لسلطان غير سـلطانه الفكـري المنبثق من حقيقة وجود الأمة العربية وطبيعة مصلحتها وروح أهدافها فهي محافظـة على القيم الأصيلة والمعـاني الثابتـة والخصـائص المميـزة الـتي حفظتهـا علـى مـر العصور[4].

وهي في نفس الوقت متجددة في الشكل والوسيلة وأسـاليب الحيـاة المتطـورة وتدعوا الى القضاء على كل رث بال من التقاليد الموروثة في عهد الجهالة، والتأخر، والانحطاط، ومحافظته على الأخلاق الرفيعة والصفات العالية التي امتازت بها أمتنا

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص61–ص62.

(2) المصدر نفسه، ص64.

(3) مجلة البعث العربي، العدد الأول، بغداد، 15 كانون الأول 1951، ص2.

(4) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص191–ص192.

في عصورنا الزاهرة[1].

4. الكلية:

يؤمن (البزّاز) بأن القومية العربية كلية في نظرتها وأساليبها وغاياتها، فهي تنظر للأمة العربية نظرة شاملة نظرة الأب الى أبنائه، وهي ضد تجزأ وطننا الواحد الى شتات من الأوطان، وهي ضد الطائفية، وضد الشيوعية العالمية لأنها تقسم أمتنا الى طبقات مختلفة يصارع بعضها بعضاً فهي لا تميز بين أبناء الأمة الواحدة بغض النظر عن تباين المستوى الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

كما أنها كلية في أهدافها، فتسعى الى إقامة فلسفة شاملة متكاملة تنير الطريق للفرد والمجموع من حيث هو كائن حي تام له كيانه الخاص المتميز ككائن عضوي متجدد.

ويرى (البزّاز) ان الكلية القومية العربية تجعلها تقف وسط بين التسيب الذي تدعوا له المذاهب الفردية الحرة، وبين القهر الذي تروج له بعض الفلسفات الكلية المفرطة التي لا تعترف بالفرد مجرداً عن الجماعة[2].

5. إيجابية حيادية مسالمة:

ويعني انها تحترم كافة القوميات وتتعامل مع شعوب العالم بدون تمييز، فهي ليست قواعد ومثل وصفات سلبية بل لها صفات إيجابية[3].

أن إيجابيتها هذه لا تقف بمعزل عن دولها فهي ليست سلبية في علاقاتها مع دول العالم، فهي ترتبط مع كافة الأقطار العربية وغير العربية من أمم وشعوب فتعرف باستقلالها وحريتها ولكن دون أن تذوب شخصيتها أو تكون تبعاً لأمة من

---

(1) المصدر نفسه، ص193.

(2) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص152-ص162.

(3) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص319.

الأمم أو مذهب من المذاهب[1].

كما أن القومية العربية حيادية لأنها اتبعت الحياد الإيجابي نتيجة الحرب الباردة، ويرى (البزّاز) أن سياسة الحياد التي اتبعتها القومية العربية، تعني وجود طرفين متعارضين ومتخاصمين وهناك طرف ثالث ويقف وسط بينهما فلا يقاطعهما ويبقى متصلاً بهما دون خضوعه لعقيدة من العقائد المتنافرة، وإنما يتعامل على أساس الاحترام والتكافؤ والعدل الإنساني وهو السبيل الوحيد للخلاص من التكتلات والمحالفات الدولية على مختلف صورها[2].

6. **الثبوت:**

يؤمن (البزّاز) بان القومية العربية ليست فكرة مؤقتة، أو حالة طارئة، وليست مرحلة انتقائية، بل عقيدة لها رسالتها الثابتة، وفلسفتها الواضحة وأن تجددت وسائلها وتطورت سبلها.

ويعتقد (البزّاز) أن صفة الثبوت لا تعني الجمود والتصلب الذي يعارض التطور والتجدد، فالثبوت صفة مفيدة لازمة، والجمود صفة منقصة وهنا يجب أن تبرأ قوميتنا منها[3].

7. **ديمقراطية:**

يؤمن (البزّاز) بديمقراطية القومية العربية، لأنها تؤمن بالفرد من حيث هو غاية ووسيلة، وتدعوا الى إقامة نظام ديمقراطي شعبي يؤمن بالحرية الشخصية من حيث هي حق طبيعي للفرد وتؤمن بالأمة من حيث هي مصدر السلطات[4].

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص195-ص202.

(2) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص126-ص127.

(3) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية، المصدر السابق، ص163-ص168.

(4) مجلة البعث العربي، العدد الأول، المصدر السابق، ص1.

وهـي تؤمن بالديمقراطيـة الصـحيحة السـليمة الطريـق والـتي تكفـل الحريـة والكرامة للمواطن، وتحقق الخير العام للأمة العربيـة، وتـؤمن بسـيادة الأمـة وتعـد مصلحتها قبل كل شي وترفض كل أنواع الاستبداد، ويستشهد (البزّاز) بقول عمـر بن الخطاب (رض الله عنه) الى عمـرو بـن العـاص: (متـى اسـتعبدتم النـاس وقـد ولدتهم أمهاتهم أحراراً)[1].

8. اشتراكية:

ويعني انها تقف في الطريق الوسط بين الشيوعية الـتي تنكـر الوجـود الفـردي نكراناً تاماً، ولا تبقي للإنسان الذي كرمه الله مكانة لائقة به كإنسان، وبين المذهب الذي يغالي بالفردية ويؤدي الى الرأسمالية والإقطاع والاستغلال[2].

أن القومية العربية ليسـت مجـردة عن الفكر الاشـتراكي كمـا كانـت القوميـة الألمانية والإيطالية فـلابـد مـن مفهـوم اشتراكـي لها، تـدعوا فيـه الى تحقـق العـدل الاجتماعي وإزالة الفوارق الطبقيـة[3]، والقضـاء علـى كـل الاسـتغلال والنظـام الإقطـاعي كلـه، وتسـعى الى تـأميم المرافـق الاقتصـادية العامـة ذات الطبيعـة الاحتكارية.

كما انها تبنى على أساس مادي في علاقاتها الاقتصادية، اسـس اجتماعيـة في علاقاتها الاجتماعية، وتدعوا الى حل مشكلة الأراضي وتحديد الملكية الزراعيـة، إذ أن الاشتراكية هي الوجه الاجتماعي للقومية العربية كما ميزها البزّاز[4].

9. ثورية:

---

(1) عن عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص274-275.

(2) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص191.

(3) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: الوطنية والقومية فكرتان متمايزتـان في الجـدل والسـلوك، المصـدر السابق، ص14.

(4) مجلة البعث العربي، العدد الأول، المصدر السابق، ص1.

وهي نتيجة من نتائج التقدمية، فالثورة هـي اسـتمرارية الحركـة أو هـي شـق الطريق الصعب وركوب المخاطر من أجل بلوغ الغايـات إنهـا ضـرورية كضـرورة الجنين لرحم أمه، فلكي يخرج من بيئته الضيقة كما شبهها (البزّاز) لا بد مـن ثـورة لكي يتنفس الهواء الطلق، وأنها ضـرورة للشـعوب المضـطهدة والأمـم المستضـعفة والمغلوبـة. وتسعى القومية العربيـة الى التغـيير الجـذري في فلسـفة الحكـم وطـرق العيش، وأساليب الحياة السياسـية والاقتصـادية والاجتماعيـة ولـيس تغـيير نظـام الحكم فقط لأنها عندئذ تكون انقلاباً[1].

رابعاً. مقومات القومية العربية عند البزّاز:

لقد اختلفت أراء الكتاب والبـاحثين والمختصـين بدراسـة الفكـر القـومي في تحديد العوامل الأساسية التي تحول جماعة ما الى أمة ومن هذه المقومـات الـتي كـان (للبزّاز) رأيه الخاص بها:

1. اللغة:

يعد (البزّاز) (اللغة) المقوم الأساسي في القومية العربية فهي بالنسبة له العنصر الفعال في تكوين أي قومية لأنهـا تـربط أفرادهـا بـأقوى الـروابط وأكثرهـا دوامـاً واتصالاً بالحياة، فهي تشيع بيـنهم صـلات فكريـة وتجاوبـاً عاطفيـاً وتعمـل علـى التشكيل بينهم على أحسن وجه وأمله[2].

فاللغة هي التي تميز كيان الأمة فكثير مـن الأمـم فقـدت اسـتقلالها السياسـي وتعرضت للأخطار والحروب ولكنها بقيت كأمة متميزة بسبب حفاظها عليها على العكس منها كثير من الأمم ذابت وتقلصت شخصيتها بسبب فقدانها لغتها، فلابـد من الحفاظ على اللغة لأنها تعبر عن ذاتها تعـبيراً سـليماً، فـالتفكير كـلام صـامت

(1) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص195-ص202.

(2) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص39.

والكلام تفكير ناطق[1].

ويعبر (البزّاز) عن وظيفة اللغة بقول (مالينوفسكي): «بأنها ليست مجرد وسيلة للتفاهم أو التوصيل، بل وظيفة اللغة أنها حلقة في سلسلة النشاط الإنساني المنظم، أنها جزء من السلوك الإنساني ذاته، أنها ضرب من العمل وليست أداة عاكسة للفكر فقط»[2].

ان اللغة عند (البزّاز) بمثابة الروح ومظهر حياتها ولحسن حظ العرب أن لغتهم لغة الإسلام والعناية بها ليست واجباً قومياً فحسب بل فرضاً دينياً ويعطي (البزّاز) أهمية كبيرة للقرآن الكريم الذي حافظ على لغتنا ويستشهد بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿أَنزَلۡنَٰهُ حُكۡمًا عَرَبِيّٗاۚ﴾[4]، فكثير من الأمم والشعوب اندثرت بسبب فقدانها لغتها، لكن العرب على الرغم مما تعرضوا له من اضطهاد او ظلم بقيت لغتهم ويعزو (البزّاز) ذلك الى فضل القرآن الكريم[5].

ويؤكد (البزّاز) على أهمية اللغة العربية لا باستناده الى الآيات القرآنية الكريمة أو الأحاديث النبوية الشريفة، أو الآبيات الشعرية العربية فقط، وإنما بأقوال الغرب المستشرقين كالمستشرق الألماني (يوهان فوك) بقوله: (لم يحدث حدث في تاريخ العرب أبعد أثراً في تقرير مصيرهم من ظهور الإسلام في ذلك العهد وقبل أكثر من ألف وثلاثمائة عام عندما رتل محمد (ﷺ) القرآن على بني قومه بلسان عربي مبين، تأكدت رابطة وثيقة بين لغته والدين الجديد وكانت ذات دلالة عظيمة النتائج في

(1) المصدر نفسه، ص41-ص42.

(2) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص288.

(3) القرآن الكريم، سورة يوسف، الاية:2.

(4) القرآن الكريم، سورة الرعد، الاية:37.

(5) عبد الرحمن البزّاز، من روح الإسلام، المصدر السابق، ص153.

مستقبل هذه اللغة[1].

ويعرف (البزّاز) (العربي) بأنه: من تكلم اللغة العربية ويكـون كيانـه حصـيلة تاريخ قومها، فالعرب تجمعهم لغة واحدة، وتـاريخ، وآلام وآمـال مشـتركة، ومـن تنكر لقوميته على حد قول البزّاز: «أنه إلا جاهلاً فـاعلموه، أو غافـل فـأيقظوه، أو عاقاً فاقداً الضمير فأدبوه)[2].

إذن العربي ليس بدمائه كما يؤكد البزّاز، فسـلمان الفارسـي وبـلال الحبشـي وصهيب الرومي، هم عرب بغض النظر عن أصولهم ويؤكد بذلك حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) بأن العربية هي باللغة وليست بالأصـل (العـرق)، ويؤكـد ذلك بقول الشاعر معروف الرصافي:

أتـــــونس أن في بغـــــداد قومـــــاً   تـــرق قلـــوبهم للـــرك بـــالوداد

ويجمعهـــــم وأيـــــاك انتســـــاب   الى مـــن خـــص مـــنطقهم بضـــاد

فـــنحن علـــى الحقيقـــة أهـــل قربـــى   وان قضـــــت السياســـــةُ بالبعـــــاد

وكذلك يستشهد بقول الشاعر احمد شوقي:

نحـن في الشـرق والفصـحى بنـورحم   ونحـن في الجـرح والآلام أخـوان[3]

أخـــــــــــــــــــــوان[3]

فهنا في هذا البيت الشعري وفي كثير من كتابـات (البـزّاز) يؤكـد علـى اللغـة العربية الفصحى دون العامية المنتشرة في الوطن العربي، وذلك لأنها في اعتقاده لـو

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص289.

(2) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص119.

(3) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص102.

استقرت وثبتت ستفرق الأمة ويصبح العرب أمماً[1].

فاللغـة هـي الوعـاء الأصيل للحفاظ على تراثنا العربي الخالد في كل العصور والآماد وهي الإطار المتين للحفاظ على وجودنا العربي المتميز ويسترشـد (البـزّاز) بقول الشاعر معروف الرصافي:

وتجمعنـــا جـــوامح كبريـــات وأولهـــن ســـيدة اللغـــات[2]

ويرى (البزّاز) انه ليس هناك فن أعظم واخلد من الشعر العربي لـذلك قـالوا عن الشعر كما يقول (البزّاز): (الشعر ديوان علمهم ومنتهى حكمتهم به يؤخـذون واليه يصيرون).

إذن المقوم الأساسي والرئيسي الذي لا غنى عنه عند البـزّاز للقوميـة العربيـة هو اللغة العربية الفصحى التي ربطت أبناء أمتنا العربية على مر العصور وتعـززت قوتها بسبب صلتها بالدين الإسلامي الذي أنزل بلغتهم لغة العرب[3].

ويبدو أن البزّاز بتأكيده على عامل اللغة قد تأثر بكتابات (سـاطع الحصـري) عندما يؤكد على اللغة، وأيضاً المفكر الألماني (فختـه) خاصـة عنـدما يـردد البـزّاز بقوله:

أن قلـب الشـعب ينـبض بلغتـه.. وأن روح الشـعب تكمـن في لغـة الأبـاء والأجداد[4].

2. التاريخ:

يعد التاريخ العامل الثاني الأساسي بعد اللغة عند (البـزّاز)، فـيرى أن الأمـة

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص42.

(2) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص187.

(3) المصدر نفسه، ص103.

(4) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص39.

المتميزة هي الأمة التي تمتلك تاريخ بوصفه السجل الثابت لماضيها وديوان مفاخرها وذكرياتها، وهو الذي يجدد آمالهم فالامم تنقسم وتتميز طبقا لتاريخها فالذكريات وبطولات الاجداد تقرب نفوس المواطنين من بعضهم، فهو بمثابة وعي الامة وشعورها[1].

وينكر (البزّاز) الصورة السيئة التي شوهت تاريخ العرب قبل الاسلام ويرجع البزّاز ذلك الى الحاقدين على العرب (الشعوبيين) فللعرب تاريخ مجيد قبل الاسلام تمثل بنوع من الوعي السياسي (كمعركة ذي قار) ونوع من الوعي الاجتماعي ويعطي (البزّاز) مثالا على ذلك أيضا (كسوق عكاظ وسوق ذى المجاز) التي كانت تعقد بمكة في موسم الحج.

يؤكد (البزّاز) على أهمية تاريخ العرب قبل الإسلام بقول الرسول (ﷺ) عن حلف الفضول:«وما أحب أن لي بلحف حظرته في دار ابن جدعان حمر النعم ولو دعيت به في الإسلام لأجبت)، وقد أصبح هذا التاريخ أكثر نصوعاً وأعظم شأناً بعد الإسلام والعربي المسلم الذي يعتز بأبطاله تمتزج في نفسه عاطفتي المسلم الورع والقومي الغيور[2].

واما أبهى صور التاريخ كما يتصورها (البزّاز) وهي صفحات التاريخ العربي الإسلامي ويستدل على ذلك بقول مؤرخي الغرب كأمثال الأستاذ (لورتوب ستودارت) مؤلف كتاب (حاضر العالم الإسلامي)، و(كوستاف لوبون) مؤلف كتاب (حضارة العرب) وقد تأسف ذلك المفكر الفرنسي لعدم فتح العرب لأوربا[3].

كما يؤكد البزّاز أن تاريخ الإسلام هو جزء من التاريخ العربي بما في ذلك

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص186-ص187.

(2) عبد الرحمن البزّاز، من روح الإسلام، المصدر السابق، ص182.

(3) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص270.

حياة الرسول (ﷺ) وإنجازاته الكبرى وعبقرياته التي لا حد لها فهي تهز مشاعر العربي القومي مهما كان دينه، وتهز مشاعر المسلم الصادق المؤمن مهما كانت قوميته، فتاريخه وإنجازاته وانتصاراته جزء من تاريخ الأمة العربية، وقد أدرك الكثير من مفكري القومية العربية والأدباء والشعراء العرب غير المسلمين، هذه الحقيقة التاريخية أمثال (قسطنطين زريق، والشاعر أميل نخلة ورشيد الخوري)[1].

إذن العرب أمة واحدة لوجود عنصر اللغة المشتركة والتاريخ المشترك، وان كان هذا التاريخ ليس مطلقاً، أي أن ليست جميع حوادث التاريخ في قوتها تنطبق على جميع أجزاء الوطن العربي بل أنه هناك نوع من الوحدة النسبية.

ويرى (البزّاز) أن الحدود السياسية الموجودة اليوم، هي حدود اصطناعية أوجدها الاستعمار فالعرب في التاريخ (الفاطميون، الأيوبيون، الموحدون)، لم يقفوا عند حدود ودولة واحدة، كما هو اليوم[2].

3. نظرية الإرادة المشتركة:

يرفض البزّاز هذه النظرية التي تؤكد على عامل الإرادة أو رغبة العيش المشترك في تكوين القومية ويوجه لها مجموعة من الانتقادات أهمها[3]:

1. أن الإرادة المشتركة هي عرضة للتغيير والتبدل، فقد تتأثر عن طريق (الإغراء، الخداع، الإرهاب)، بينما القومية لا تتغير من زمن الى آخر لأن من صفاتها الثبوت.
2. أن المشيئة أو الإرادة ليست من مقومات القومية بل نتيجة من نتائجها الأفراد يشاءوا أن يفترقوا أو أن ينتسبوا إلى أمة واحدة فهم ليسوا قوماً

(1) المصدر نفسه، ص51.

(2) المصدر نفسه، ص54.

(3) المصدر نفسه، ص64-ص65.

لأنهم يشاؤون بأنهم قوم.

3. يعتقد البزّاز إن ارنست رينان لم يفرق بن مصطلح الشعب والأمة عندما أعطى مثالاً على سويسرا فيرى أنها عدة أمم على الرغم اتحادها لأنها تتكلم عدة لغات والإرادة ليست من مقوماتها بل نتائجها.

4. الوحدة الجغرافية:

يرى (البزّاز) ان الجماعة توجد بغض النظر عن عدم وجود الوطن، وان كان الوطن ضروريا في تمكين القومية تحقيق أهدافها، فالوطنية انتساب للوطن، بينما القومية انتساب عقائديا تقوم بشكل مجرد عن التربة، فاليهود كانوا مشتتين بين عدة دول ولكن شعور اليهود القومي بوجودهم ككيان متميز هو الذي أوجد دولة (إسرائيل)، وليس بالضرورة تطابق الأمة مع الدولة، فقد توجد الأمة بدونها ولكن الدولة ضرورية لان القومية لا تعيش وتنمو وتثبت دون وجودها القومي ودعائم كيانها السياسي، إلا بوجود ارض الوطن فهي ضرورية لقيام الدولة القومية[1]. اذن الوطن العربي ارض تضم امة واحدة بالرغم من تعدد شعوبها وحكوماتها.

5. وحدة الثقافة

يرى (البزّاز) إنها نتيجة من نتائج الأمة الواحدة وهي وسيلة من الوسائل الفعالة التي تسبق تحقق الوحدة السياسية فهي ليست ركنا من أركان القومية بل أثرا من أثارها حيناً ووسيلة من وسائلها حيناً اخر[2].

6. وحدة الدم:

يرفض البزّاز هذه النظرية لقيام القومية العربية، حيث يرى انها غير مقبولة علميا وتاريخاً فكثير من الشعوب والامم اختلطت دماءها عن طريق الهجرة

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، التربية القومية، المصدر السابق، ص15.

(2) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص118.

والـزواج والغـزوات، كـذلك الامـة العربيـة فالانتمـاء اليهـا عـن طريـق اللغـة والتاريخ[1]، وليس الدم فالفقيه الأندلسي (ابن حزم القاهري) عربي بلغته وليس بدمه، (ومحمد كرد علـي) الاديـب والـرئيس السـابق للمجمـع العلمـي العربـي بدمشق وغير العربي بالأصل هوعربي في لغته ومؤلفاته ومقالاته وبحوثه[2].

اذن العربي من تكلم اللغة العربية وعاش في تاريخها وحضارتها ولـيس علـى أسس الأصل العنصري القائم على وحدة الدم.

7. الأدب العربي:

ويرى (البزّاز) ان الأدب العربي ثمـرة الشـعور والعاطفـة العربيـة في مختلـف عصورها وان أعظم إبداعات هذا الأدب وجدت بعـد الإسـلام خاصـة في القـران الكريم الذي هو بالإضافة لكونه كتاب هداية فهو أروع نموذج للأدب الرفيع الذي يعتز به العربي مهما كان دينه، وتمنى (البزّاز) لو ان الشباب العربي خاصة يقرأ في هذا الشأن كتاب للسيد قطب «التصوير الفني في القران»، الذي يبين روائـع القـران الكريم وجمال اسلوبه، فضلا عن ذلك يوكد البزّاز على الشعور العربي الـذي هـو جزء من الادب العربي وليس فيه ما يعارض الإسلام[3].

8. العادات والسجايا العربية:

يعتقد (البزّاز) ان العادات والسجايا العربية هي من المكونات التي تربط ابنـاء الامة العربية الواحدة فهناك تقارب بين ما تدعو اليه القوميـة العربيـة مـن عـادات وسجايا وأخلاق فاضلة وما يتطلبه الاسلام منا، ويستشهد البزّاز بقوله تعالى «ليس

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص190.

(2) عبد الرحمن البزّاز، التربية القومية، المصدر السابق، ص14.

(3) عبد الرحمن البزّاز، من روح الإسلام، المصدر السابق، ص112.

البر ان تولوا وجوهكم.....»[1]، حيث تحمل هذه الاية جميع الفضائل العربية[2].

اذن من خلال ما تقدم يعتبر البزّاز (اللغة والتاريخ) من المقومات الأساسية التي تربط ابناء الأمة العربية الواحدة فتجعلهم امة واحدة بغض النظر عن نظرية (الأصل او الإرادة او النظرية الجغرافية)، فالأخيرة نظريات وتفسيرات غير مقبولة ومرفوضة لدى (البزّاز).

خامساً. أهداف القومية العربية:

ينظر (البزّاز) للقومية العربية نظرة كلية بوصفها فلسفة حياة شاملة، فهي ليست مجرد عقيدة سياسية، او مذهباً اقتصاديا فقط، بل لها أهدافها السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

فالهدف (السياسي) للقومية العربية يدعو الى التحرير والتجمع او ما يسمى الاستقلال والوحدة.

ان القومية العربية تهدف الى تحرير كافة أجزاء الوطن العربي من الاستعمار واستقلاله سواء كان الاستعمار عسكريا مباشرا او غير مباشر عن طريق الأحلاف والمعاهدات غير المتكافئة، فكثير من الدول تحصل ظاهريا على الاستقلال وهي مرتبطة بالاستعمار بشكل او بأخر واشد أنواع الاستعمار هو الاستعمار(الفكري) فلابد من الاستقلال.

وان الاستقلال الذي يدعو له (البزّاز) لايعني الابتعاد عن العالم وإبداعاته الحديثة وليس انطواءاً او انزواءاً عن رحب الإنسانية الصاعدة، وليس تنكرا لما قدمته المدنية الغربية الحديثة، وليس تجاهل لما تحدثه الحضارات من تفاعل وتأثير بعضها على البعض فهي أولا وقبل كل شي دعوة لتحقيق ألذات والشعور

---

(1) القرآن الكريم، سورة البقرة، الاية:177.

(2) المصدر نفسه، ص183.

بالاصالة، ورغبة في الإسهام في التراث الإنساني على أسس من التكافؤ والمشاركة الصادقة والخالية من التخاذل والتبعية[1].

ويعتقد (البزّاز) انه لا معنى لاستقلال قطر عربي دون أخر، فالبزّاز ينظر نظرة واحدة لكل اقطار الوطن العربي دون تمايز سواء كان القطر العربي في الجزء الآسيوي او الجزء الإفريقي[2].

وان نظرته هنا لا تهدف الى التحرر فقط بل مجابهة الاستعمار الفكري الذي يسعى الى إبعادنا عن حضارتنا وقيمنا ومبادئنا وأخلاقنا[3].

وتنبه (البزّاز) الى ما يسمى (الشرق الأوسط) او (الشرق الأدنى) الذي أطلقه الاستعمار الغربي علينا وهذا المصطلح لا يشمل الدول العربية في شمال أفريقيا، بل يدخل دول غير عربية أيضا (كإسرائيل، تركيا، إيران).

ان هذا المصطلح كما يعتقد (البزّاز) له مخططاته الاستعمارية سياسيا وعسكريا، لانه يريد الاعتراف بإسرائيل كحقيقة قائمة لذلك يحرص (البزّاز) على تسمية (الوطن العربي، او الامة العربية، او البلاد العربية) بدل من تسمية الشرق الاوسط التي يرفضها[4].

اذن الاستقلال هو حالة فكرية او روح تشيع في النفوس قبل ان يكون وضعاً سياساً اومبداً اقتصادياً او نصراً عسكرياً[5]، فلاستقلال لايعني التحرر الخارجي من الاستعمار فقط، او تحرر بلد واحد فقط، بل تحرر كل البلاد العربية من النفوذ

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص258.

(2) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص326-ص327.

(3) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص256.

(4) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز مال الى الحياد الإيجابي ولم يتحمس للإحلاف، المصدر السابق، ص14.

(5) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص246.

الأجنبي بل تحريرها حتى داخليا لان قوميتنا تؤمن بحق الشعب باختيار ممثليه بصورة مباشرة فهو الاختيار الأفضل لإدارة شؤون الامة وفق مصالحها وحرية الفرد التي يرى (البزّاز) ضرورتها هي المستمدة من القران الكريم ويستشهد (البزّاز) بقوله تعالى «وأمرهم شورى بينهم»[1].

ان الاستقلال والحرية لا يكتملان إلا بوجود التكتل فهو امر طبيعي في نظر البزّاز لان للعرب لغة وتاريخ مشترك وشعور وثقافة مشتركة وأفضل أنواع التكتل هو الذي يراعى فيه التنوع في الخصائص الجغرافية والاجتماعية للبلاد العربية، وتحقق التعاون الاقتصادي والسياسي والاجتماعي بما يضمن سلامتها واخذ موقعها الصحيح[2].

وان التكتل الساعي الى تحقق الوحدة العربية التي تقيم كياناً عربياً واحداً لا يعني اقامة دولة موحدة بسيطة واحدة، وهي ليست دعوة لإقامة إمبراطورية تتحكم فيها فئة صغيرة او يتأثر بسلطانها فرد من الأفراد، اذا لابد من الحرص على الغاية وليس الشكل في الوحدة[3].

ويرى (البزّاز) ان المهم في القومية العربية، تنكرها للحدود المصطنعة، وإيمانها بالكيان العربي الشامل وبوحدة الوطن العربي التي تعني وحدة النضال والمصير العربي وهي غير ما نادت به الحركة الشيوعية زيفا حينذاك في العراق وفي دعوتها للاتحاد الفيدرالي كانت تدعو إلى الإقليمية الضيقة القائمة على عزل العراق عن الأمة العربية، فالشيوعيون كما يرى البزّاز، لا يريدون وحدة ولا الاتحاد مع الجمهورية العربية المتحدة بل ما يريدونه مقاومة الفكرة القومية وتحويل الثورة

---

(1) القرآن الكريم، سورة الشورى، الاية: 38.

(2) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص54.

(3) عبد الرحمن البزّاز، صفحات من الأمس القريب، المصدر السابق، ص13.

القومية الى ثورة طبقية[1].

وهنا نتسائل عن شكل الوحدة التي يسعى إليها (البزّاز)؟

تعني الوحدة لدى (البزّاز) إقامة التضامن العربي بصرف النظر عن نوع الحكم، اما الإشكال الدستورية فأمرها لكل شعب في ان يمارس حقه في ان يتواجد في دولة واحدة بسيطة او في اتحاد فيدرالي[2].

ان الوحدة والاتحاد إشكال دستورية لا ترقى الى مستوى العقائد بل هي وسائل قابلة للتجدد والتطور ووحدتنا العربية يجب ان تقوم على شكل جديد نبتكره ليلائم أوضاع الأمة العربية ويحقق أهدافها دون الالتزام بشكل من إشكال الدولة المعلومة، والخلاف حول الشكل (التكتل) لا يؤدي إلى خلاف جدي حول ماهية القومية وحقيقة دعوتها لوحدة العرب، فهذا التكتل لايعني مجرد تجمع مصطنع توحي به سياسات عابرة ولكنه حي يشير الى النمو والتجدد والفعالية[3].

أن الوحدة العربية هي صورة دستورية لا مناص من تطبيقها لكن الوحدة العربية طريق طويل قد تتعدد فيه الإشكال والمراحل وصولاً الى الهدف الأخير، ويميز (البزّاز) بين نوعين من نظم الدول[4].

أ- الدولة الموحدة البسيطة وقد تكون دولة واحدة تسير وراء المركزية الشديدة، أو اللامركزية الإدارية وتخضع كافة الشؤون الداخلية والخارجية للحكومة المركزية[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص8.

(2) عبد الرحمن البزّاز، الدولة الموحدة والدولة الاتحادية، المصدر السابق، ص138.

(3) المصدر السابق، ص186 ؛ كذلك أنظر: سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: الاتحاد الاشتراكي عملية مظهرية ويجب إعادة تنظيمه، جريدة الزمان، العدد 1594، آب 2003، ص14.

(4) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص63.

(5) عبد الرحمن البزّاز، الدولة المتحدة والدولة الاتحادية، المصدر السابق، ص83.

ب- الدولة الاتحادية (الاتحاد الفدرالي) وتعني لدى (البزّاز) مظهرا مـن المظـاهر اللامركزية التي تدعمها النظم الديمقراطية وتدعوا لها في الإدارة والسياسـة، وهي في رأي (البزّاز) النظام العصري الذي انتهجته الكثير من الدول ذات النظم الديمقراطية[1].

ويوضـح (البزّاز) الاتحاد الفدرالي بأنه دعوى تـتلخص بكـون وزارة الـدفاع والخارجية والمالية هي من اختصاص الحكومـة المركزيـة وتـترك للأقـاليم الأخـرى الشؤون المحلية من صحة، تعليم ثقافة...

ويفضل (البزّاز) الاتحاد الفدرالي لانه يعتقد انه خـير شـكل لتحقـق الوحـدة العربية فهو ينسجم مع حالة الشعوب الكبيرة التي عانت من اختلاف انظمة الحكم وتباين الاوضاع (السياسية، الاقتصـادية، الجغرافيـة)، وهـو خـير وسـيلة عمليـة متدرجة تقف وسطا بين الاسـتلام للواقـع المشـتت والمثاليـة التامـة الـتي تـدعو الى الانصهار الكامل، (فالبزّاز) يرفض الوحدة المباشرة ويرى ان الوحدة الشاملة علـى أسس الاتحاد الفدرالي هي اقرب الى روح العصر[2].

اما مصير القوميات غير العربية كالقومية الكردية، فيعتقد (البزّاز) ان القوميـة العربية قومية متحررة غير عنصرية ولها موقف ايجابي من القومية الكردية فـالأكراد جزء من العراق والأمة الكردية ويبقون جزء من كيان عربي اشمل يتمتعون بكافـة حقوق المواطنة، سواسية مع إخوانهم العرب فمن حقهم إن يفخروا ويعتـزوا بهـذا الشعور وان ما اصابهم من ظلم واستبداد ليس من العرب لان العرب ناصـر لهـم، بل كان ذلك نتيجة لفساد انظمة الحكم العربية والدسائس الاجنبية ولـيس مرجعـة القومية العربيـة فـالاكراد اخـوان العـرب ومصـلحتهم لا تتعـارض مـع مصـلحة

(1) مجلة البعث العربي، العدد الأول، المصدر السابق، ص3.

(2) عبد الرحمن البزّاز، الدولة المتحدة والدولة الاتحادية، المصدر السابق، ص103-ص109.

العرب[1].

وفيما يتعلق (بالأحلاف) أياً كان نوعها حتى لو كان حلفا إسلاميا فيرفضها (البزّاز) رفضا تاما مع ذلك يؤمن بالحوار والتعاون بكافة المجالات ومع جميع الدول[2].

اما رأي (البزّاز) في الوحدة الإسلامية فيعتقد أنها أمر صعب تحقيقه من الناحية العملية بسبب اختلاف الظروف (السياسية والاقتصادية والاجتماعية والجغرافية)، والدعوة للقومية العربية لا تتنكر لغير العرب المسلمين فلهم ما للعرب من حقوق وعليهم من واجبات، ويرى انه من مصلحة أنصار الوحدة الإسلامية تحقيق الوحدة العربية لانها ستكون خطوة جيدة وايجابية لتحقق الوحدة الإسلامية فيما بعد، فالبزّاز لا ينكر الوحدة الإسلامية بل يدعو لها بعد تحقق الوحدة العربية[3].

اما هدف القومية العربية (اقتصاديا) فيعتقد (البزّاز) ان السياسة الاقتصادية يجب ان تنبعث من حياتنا الخاصة ولا تتقيد بمذهب اقتصادي معين وتستنير ببقية المذاهب، ومن مصلحة الشعب ان تعود السياسة الاقتصادية الى الدولة لتسعى الى تامين الخير والرفاه لعموم السكان وتقدم مصلحة الامة على مصلحة الفرد[4]، فهي تهدف الى رفع مستوى الفرد العربي وتحسين حالته الاقتصادية والاجتماعية وتنظر الى البلاد نظرة شاملة غير متجزأة، وترفض القومية العربية مذهب الاقتصاد

---

(1) جريدة العرب، العدد 72، 11 أيلول 1965، ص4 ؛ وكذلك أنظر: سيف الدين عبد الجبار، الملا مصطفى البارزاني عام 1966: الانفصال تهمة بعيدة عنا والديمقراطية هي الحل الوحيد للعراق، جريدة الزمان، العدد 1602، أيلول 2003، ص14.

(2) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز مال الى الحياد الإيجابي ولم يتحمس للأحلاف، المصدر السابق، ص14.

(3) عبد الرحمن البزّاز، من روح الإسلام، المصدر السابق، ص187.

(4) عبد الرحمن البزّاز، القومية العربية حقيقتها وأهدافها، المصدر السابق، ص67.

الحر لأنه يـؤدي الى التسـيب حيـث لا يمكـن ان تتكافـأ الفـرص للجميـع في ظـل الاقتصاد الحر[1].

ولا تؤمن القومية العربية بالشـيوعية الـتي تلغـي دور الفـرد وتحيـل الثـروات المنتجة كلها ملكا الى الدولة وبالتالي انعدام الحريات العامة وبذلك تتخـذ القوميـة العربية موقفا وسطا بين المذهبيين[2].

ويمكن القول ان (البزّاز) منذ فترة الأربعينيـات حـدد هـدف القوميـة العربيـة اقتصاديا وفي كافـة الجوانـب، ففـي الجانـب (الزراعـي) تهـدف إلى اسـتثمار كافـة الأراضي الزراعية وتوزيعها على الفلاحين ورفع المستوى الإنتاجي بإنشـاء حقـول زراعية واتخاذ التدابير اللازمة لمكافحة الآفات الزراعية[3] وإنشـاء مشـاريع كـبرى للري والاعتناء بتربية الدواجن وتصنيف المنتجات الزراعية، وإنشـاء بنـوك زراعيـة وشركات تعاونية تحت أشـراف الدولـة وجميـع الفلاحـين والمـزارعين في شـركات تعاونية للإنتاج الزراعي وتأسيس شركات عربية للاستيراد والتصدير، وأكـد علـى عنايته (بالصـناعة) خاصـة الصـناعات النفطيـة وإنشـاء مصـارف تقـدم القـروض لأصحاب المشاريع الصناعية[4].

كما عني (البزّاز) بالعمل وحقوق العمال فأكد على ضـرورة تحديـد سـاعات العمل وتقديم التأمينات الاجتماعية وكذلك عني بالسياحة لأنها مـن أهـم المـوارد العربية وضرورة تسهيل إقامـة السـواح، وان يكـون إدلاء السـواح مـن أصـحاب الشهادات.

اما المواصلات، فدعى (البزّاز) الى إنشاء شبكة عربية برية وجوية وبراس مال

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص152.

(2) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص295.

(3) عبد الرحمن البزّاز، القومية العربية حقيقتها وأهدافها، المصدر السابق، ص70.

(4) المصدر نفسه، ص72.

عربي، وكذلك إنشاء مدارس تجارية وشركات عربية تعاونيـة للاسـتهلاك وأخـرى للتصدير، وتشكيل غرف تجارية لمختلف البلاد العربية متخـذة نظامهـا مـن النظـام الغربي للغرف التجارية[1].

اما (اجتماعيا) فتهدف القومية العربية الى النهـوض بالطبقـات المختلفـة كافـة فهي ذات صلة بالاشتراكية أي لاتقتصر على الاستقلال السياسي وتحقـق الوحـدة العربية فقط[2].

ويرى (البزّاز) ان القوميـة العربيـة تسـعى الى معالجـة مشـاكل الامـة العربيـة الاجتماعية كوجود البدو وهذه الفئة التي تعاني من انعدام الثقافة وسوء الأوضـاع الاقتصـادية والصـحية، فـرأى ضـرورة تـوطينهم بحفـر الآبـار وبنـاء المستشـفيات والمدارس وتوزيع الأراضي الزراعية عليهم، ودعى الى حل مشاكل القرى كمشكلة الصحة والتعليم والمياه الكهرباء، فدعى الى تشـكيل مجلـس محلـي يرئسـه المختـار، يراعي فيه مصالح القرية[3].

كما ان القومية العربية تعالج مشكلة المدينة ومـا تعانيـه مـن ضـعف التنظـيم والتخطـيط، وضـيق الشـوارع، وعـدم وجـود حـدائق عامـة او ميـادين للالعـاب الرياضية، فدعى الى تشكيل مجلس بلدي يتولى تلك المسوؤلية.

كما يرى (البزّاز) ان من أهداف القومية هي احترام المـرأة واحـترام حقوقهـا ورفع مستواها التعليمي والثقافي ورفض النظرة التقليديـة الضـيقة لهـا فاكـد علـى انشاء النوادي والمؤتمرات النسوية المهتمة بالمرأة[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص54–ص70.

(2) سيف الدين عبد الجبار، الشيوعيون العراقيـون دعـوا الناصـريين للانسـحاب مـن حكومـة البـزّاز والانضمام للمعارضة، جريدة الزمان، العدد 1637، تشرين الأول 2003، ص14.

(3) عبد الرحمن البزّاز، القومية العربية حقيقتها وأهدافها، المصدر السابق، ص96–101.

(4) المصدر نفسه، ص103–ص109.

وتعالج القومية العربية مشكلة الكتب والمجلات والدوريات، ودعى الى تعديل قوانين الصحافة وتشكيل شركات للصحافة تصدر الصحف والمجلات على مبادئ معينة وانشاء لجان للتاليف والنشر متصلة مع بعضها البعض في البلاد العربية، كما تهتم القومية العربية بالتعليم وجعله مجانا للذكور والإناث وتوفير الكفاءات في الدراسات التجارية والمهنية والصناعية والزراعية ودعى البزّاز الى إيجاد (الجامعة العربية) التي تتكفل الثقافة العربية بالرعاية وتضم لها الأفذاذ من علماء العرب وأدباءهم.

ويعتقد (البزّاز) ان القومية العربية تسعى الى احترام الفنون الجميلة (الموسيقى، الغناء، التصوير، الفن السينمائي) وتشجيعها، فدعى (البزّاز) الى تأسيس معاهد الفنون الجميلة في البلاد العربية والإكثار من البعثات الطلابية الى أوربا وتأسيس الفرق القومية العربية للتمثيل والسينما[1].

ومن خلال مما سبق يبدو ان دعوة البزّاز لمعالجة المشاكل الاقتصادية والاجتماعية في فترة الأربعينات قد ظلت موضع دعوة بعد فترات زمنية معينة ومعظمها موجودة الان وهذا يعكس مدى النضج الفكري الواعي لهموم الامة العربية ومشاكلها التي كان البزّاز يحملها في أفكاره.

سادسا. الأخطار التي تحيط بالقومية العربية:

لقد حدد (البزّاز) مجموعة من الإخطار التي تواجه الامة العربية وقد رتبها حسب الخطورة على الشكل الآتي:

1. إسرائيل:

يعد البزّاز (إسرائيل) أول الإخطار وأكثرها ضرراً على الأمة العربية فهي بمثابة حرب قائمة وصراع عنيف بين قوميتن اوعقيدتين مختلفتين، وان كان

(1) المصدر نفسه، ص110.

الاستعمار قد اوجد الصهيونية الا ان الصهيونة خطر أساسي دائم قائم بذاته مستعد للتعاون مع الشرق والغرب في محاربة قوميتنا[1]، وخطر الصهيونية ليس قاصرا على فلسطين وحدها وانما يهدد كل كيان الامة العربية فهدفها ليس فقط اغتصاب بقعة من الأرض وتشريد أبناءها بل بناء دولتها من النيل الى الفرات وتقسيم الأمة العربية بكيان عازل غريب على قسمين ومن لا يؤمن بهذه الخطورة فهو جاهل لا يعرف مطامع الصهيونية والاستعمار[2].

ويرى البزّاز ان إسرائيل خطر حقيقي يزداد يوما بعد يوم وهو متشعب النواحي والجوانب فهو (خطر اقتصادي) يهدد اقتصاديات البلاد العربية ويجعل ميزانها التجاري مضطربا، وهي خطر (عسكري) من الغفلة والخيانة تجاهله، وهي خطر (سياسي) من بعض نتائجه اقتطاع جزء ثمين من جسم الوطن العربي واقامة اسفين يحول بين المشرق العربي وغربه، وهي خطر (اجتماعي) يهدد مقومات الامة العربية واخلاقها ومثلها وعقيدتها[3].

لقد استطاعت الصهيونية ان تستفاد من الدول الكبرى خاصة بريطانيا والولايات المتحدة وعبر وسائل الأعلام والدعاية والنشر والبيوت العالمية والمصارف والشركات والمؤسسات والأحزاب والجمعيات السرية والعلنية والوطنية والعالمية والنوادي[4]، والمؤسسات الأدبية والفنية العلنية والسرية إن تسيطر على حكومات العالم وتوجهها لخدمة قضيتها على عكس الأمة العربية فما كان إلا ضياع فلسطين بصدور وعد بلفور وإعلان الانتداب البريطاني عليها (فلسطين) ثم صدور قرار التقسيم عام 1948م ويرجع ذلك الى احد الأسباب الاوهو الروح الصليبية التي تصدر عن الغرب المسيحي بصورة شعورية او لا شعورية تجاه الشرق

---

(1) عبد الرحمن، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص24-26.

(2) عبد الرحمن البزّاز، من روح الإسلام، المصدر السابق، ص78.

(3) عبد الرحمن البزّاز، نظرات في التربية والاجتماع والقومية، المصدر السابق، ص251.

(4) المصدر نفسه، ص255.

المسلم[1].

لقد كانت القضية الفلسطينية من الأولويات التي احتلت مكانة مهمة في توجه البزّاز القومي فمنذ ان كان طالبا مع زملائه في لندن وقبل صدور قرار التقسيم وضياع فلسطين، قدم (البزّاز) مذكرة احتجاج مع زملاءه عام 1938م بشأن قضية فلسطين الى (رئيس الوزراء، ووزير الخارجية، ووزير المستعمرات البريطاني، والمركز العربي في لندن والى جمعية الامم في جنيف)، فاحتج على سياسة بريطانيا وفظائع جنودها في فلسطين وأعلن ان الحل الوحيد يكمن في[2]:-

1- وقف الهجرة اليهودية الى فلسطين وقفا باتا.

2- اعتبار فلسطين جزءاً لا يتجزأ من الجسم العربي وتاكيد حركة الكفاح القومي في فلسطين وتاييد الثورة الفلسطينية.

3- تاسيس حكومة دستورية مستقلة في فلسطين وانهاء الانتداب والارتباط مع بريطانيا بمعاهدة صداقة وتحالف.

4- الاعتراف بحقوق المواطنة للأقلية اليهودية دون تمايز وهذا ما لا تمنحه أي دولة في العالم لليهود[3].

لقد دافع (البزّاز) عن القضية الفلسطينية منذ بواكيرها وقد عدها قضية العرب كلهم ودعا الى دعمها ماديا ومعنويا على الرغم اختلاف أنظمة الحكم العربية، ونبذ كل الخلافات العربية، ودعا الى دعم منظمة التحرير الفلسطينية للعمل من اجل قضيتها[4].

كما دعى (البزّاز) الى ضرورة إنشاء مركز دراسات خاص او دراسات

(1) عبد الرحمن البزّاز، نظرات في التربية والاجتماع والقومية، المصدر السابق، ص11.

(2) عبد الرحمن البزّاز، القومية العربية حقيقتها وأهدافها، المصدر السابق، ص33.

(3) المصدر نفسه، ص9.

(4) سيف الدين الدين عبد الجبار، البزّاز عام 1965: علينا تجنب المعارك الجانبية من اجل فلسطين والشيوعية خطر يهددنا، جريدة الزمان، العدد 1636، تشرين الأول 2003، ص14.

خاصة ضمن كلية العلوم السياسية تبين معنى الصهيونية وحقيقتها وتشيع وعيا تاما بها وبأهدافها وخطرها لتبين إنها مسالة صراع مع الوجود الصهيوني[1] ودعى الى توحيد القيادة العسكرية للعرب وأجهزة الأعلام واعداد التخطيط السابق والمدروس والفعلي فاكد حاجتنا الى تعبئة شاملة وكلية للجيوش العربية وطاقاتها وأجهزتها وضمن خطة مدروسة قائمة على التقشف الحقيقي والتخطيط المدروس، ووجد ضرورة التعامل مع القضية بعقلانية بعيداً عن العواطف والانفعالات والتعامل مع الدول على أسس المصالح القومية.

ووجد البزّاز ضرورة اعتماد (مبدأ الشورى) بين الحاكم والمحكوم فقد عزى اسباب نكسة حزيران الى انعدام الديمقراطية القائمة على الشورى التي أوصى بها الرسول (ﷺ)، فأكد البزّاز على ضرورة وجود برلمان ومجالس استشارية، أن ما دعا اليه (البزّاز) هو ما كان غائباً وسبباً لنكسة حزيران 1967[2].

2. **غياب الديمقراطية:**

لقد عد (البزّاز) الخطر الثاني الذي يواجه الأمة العربية هو استبداد أنظمة الحكم فيها وغياب الديمقراطية، وستتناول موضوع الديمقراطية في فكر (البزّاز) في الفصل الثالث.

3. **الاستعمار:**

لقد واجهت الأمة العربية مجموعة من التحديات وأهمها الاستعمار بأنواعه المختلفة ولسوء حظ الأمة العربية كان الاستعمار متنوعاً (بريطاني، فرنسي، إيطالي،...)، ولكل نوع أساليبه الخاصة فكان من أهم أسباب تقسيم الأمة الواحدة الى عدة شعوب وحكومات في دول مختلفة.

---

(1) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: التاميم الاعتباطي ليس حلاً سليماً لمشاكلنا الاقتصادية والاجتماعية، جريدة الزمان، العدد 1609، ايلول 2003، ص14.

(2) عبد الرحمن البزّاز، نظرات في التربية والاجتماع والقومية، المصدر السابق، ص6-ص32.

ويعتقد (البزّاز) أن أثار الاستعمار انعكست اليوم بوجود أنظمة حكم مختلفة على الرغم مقومات الوحدة القومية، فصار الكفاح ضدا لاستعمار ينصب ضد دولة واحدة فالجزائر ناضلت ضد فرنسا، والعراق ضد بريطانيا، ليبا ضد ايطاليا.....، فكان الاستعمار من اهم أسباب غياب الوعي القومي الجماعي الذي خلق مشاعر غريبة بصيرورتنا وطنيين لا قوميين فلم ينشا وعي قومي جماعي وذلك بسبب تنوع الاستعمار[1].

وفي نفس السياق كان (البزّاز) رافضاً للاتجاه الإقليمي الضيق الذي يرى حدود قوميته تتوقف عند حدوده المصطنعة والتي تبصر على الخرائط فالقومية العربية ترفض وتكافح الاقليمية، فليس هناك قومية فرعونية او قومية فينيقية او آشورية..... وما الأخيرة إلا مصطلحات أوجدت بدافع سياسي[2]، فليس هناك امة تونسية، او امة سورية، او امة مصرية، او امة عراقية بل هناك شعب تونسي، و شعب سوري، وشعب مصري، وشعب عراقي، وامة عربية واحدة، فكانت قوميتنا تتخذ موقفا وسطاً بين الإقليمية الضيقة و العالمية التي تريد ان تذوب الأقوام كلها وعلى أسس طبقي أو تحت شعار الإنسانيين العالميين[3].

4. الشيوعية:

أن الخلاف بين القومية العربية والشيوعية خلاف عقائدي ويعزو البزّاز ذلك الى أن القومية العربية تعد الأمة العربية أمة واحدة بجميع طبقاتها بينما تقوم الشيوعية العقائدية على أسس تقسيم الشعوب الى طبقات[4].

---

(1) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: الوطنية والقومية فكرتان متمايزتان في الجدل والسلوك، المصدر السابق، ص14.

(2) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص30-ص32.

(3) عبد الرحمن البزّاز، التربية القومية، المصدر السابق، ص11.

(4) عبد الرحن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص129.

أن المبادئ التي تحملها من السلام والتعايش السلمي تقبلها جميع الشعوب على اختلاف أنظمة الحكم وتباين عقائدها السياسية والاجتماعية لكن التجربة الشيوعية في العراق أثبتت عكس ذلك وأرادت انتزاع أقسام من الوطن العربي وأحالته الى سوفيتات تسير حسب فلسفة مادية معينة وتنتهج نهجاً اقتصادياً واجتماعياً خاصاً فهي حرب عقائدية[1].

5. **التحزب الأعمى:**

يعتقد البزّاز أن (التحزب الأعمى) من التحديات التي تواجه الأمة العربية الذي يفقد حرية الرأي ويصبح منتسبي تلك الأحزاب آلات صماء لا تستطيع أن تمايز بين الحق والباطل ويؤدي الى فرقة الأمة الواحدة[2].

فالعمل الحزبي عمل مشروع ولكن ضمن مبادئ واضحة ومستقرة وقواعد معلومة ويراعي قواعد الأخلاق ومتطلبات المروءة ولكن الكثير من الأحزاب القومية وغير القومية قد انحرفت عن طريقها وأصبحت تتبع شعار (الغاية تبرر الوسيلة) فأصبح ينظر الى مصلحة الحزب فقط دون مراعاة المصلحة الوطنية والقومية وكأن لارأي سليم ولا فكر صحيح إلا آراءهم وأفكارهم ولا حرية إلا للذين ينتسبون لأحزابهم ويشير البزّاز الى أنه حينما تناقشهم او تخاطبهم لا تجد عندهم عذراً أقوى من قولهم أن ذلك هو قرار الحزب أو هذه سياسة الحزب[3]، لذلك نرى (البزّاز) ينتقد حزب البعث خاصة بعد أن نشر كراس (المنهاج النهائي) فوجد فيه شيء من التعصب والمبالغة بأنهم الوحيدين القادرين على تمثيل القومية العربية بأهدافها ومبادئها وهذا حال الكثير من الأحزاب الأخرى التي

---

(1) المصدر نفسه، ص26 ؛ وكذلك أنظر: سيف الدين عبد الجبار، الشيوعيون العراقيون دعوا الناصريين للانسحاب من حكومة البزّاز والانضمام للمعارضة، المصدر السابق، ص14.

(2) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص349.

(3) المصدر نفسه، ص351-352.

سارت على هذا النهج الذي يرفضه البزّاز[1].

العروبة والإسلام في فكر البزّاز:

استمدت العروبة أهميتها من مجموعة من القيم العليا، اشتركت في اكتشافها وتنميتها جميع الشعوب العربية المتعاقبة حيث انتشرت هذه القيم عن طريق أهلها العرب الى الشعوب الأخرى حتى صارت عالمية فهي رسالة وفعاليتها تتوقف على فاعلية العرب في أدائها، ودرجة تحملهم لها وتحررها من رواسب الضعف[2] . وهناك من يعرف العروبة بأنها نظام عقيدي يتكون من ثلاثة خصائص ثابتة .

أ. الشعور بالانتماء الى امة عربية واحدة .

ب. رجوع دائم من جانب العرب الى ماضي مجيد والى حضارة كانت مزدهرة وهي من صنع ابائهم .

ج. طموح نحو الوحدة لتصبح الوحدة أمرا لازما لا غنى عنه للمشاركة الكاملة في النظام الدولي الفعلي الذي يتكون من الامم والحضارات .

الإ اننا نلحظ ان هذا النظام ينطبق على تعريف القومية وليس تعريف العروبة[3] .

ان العروبة لا تقتصر على عنصر بشري معين او الناطقين بالضاد، او على حدود سياسية معينة وانما تضم كل من تاثر بتاريخ هذه الامة وتاثر بمجموعة القيم

(1) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز عام 1965: علينا تجنب المعارك الجانبية من اجل فلسطين... والشيوعية خطر يهددنا، المصدر السابق، 14.

(2) علي عثمان عيسى، ما هي العروبة ؟ عن كتاب قراءات في الفكر القومي الكتاب الأول: المصدر السابق، ص572 .

(3) حسن نافعة، المصدر السابق، ص150 .

التي ولدها ونماها التيار العربي حيث العرب مركز هذا التيار[1]، وهناك من يرى ان البعض عرف واستخدم العروبة بمعناها القريب للقومية العربية فهي مصطلح عام أي تتميز بعدم التحديد الفكري والسياسي فانها تشير الى رابطة انتماء فضفاضة[2].

وبقدر تعلق الامر بالعلاقة ما بين العروبة والاسلام، نجد ان الفكر السياسي العربي عانى من اشكالية هذه العلاقة وذلك بسبب تعدد المرجعيات وتعدد الانساق داخلها، واصبح كل اتجاه يورد الحجج والبراهين التاريخية ليثبت صحة وجهة نظرة، وامام تعدد هذه المرجعيات والانساق اصبحت نظرة العرب باكثر من صورة في اولوية كل منها فوصفوها بصورة مختلفة وهي كالاتي[3]:-

أولا: الإسلام العربي:

ويستند هذا الاتجاه الى جملة من الحقائق التي شكلت هيكل الاسلام كشريعة ووضعت تاريخه وحضارته فالنبي (ﷺ) عربي والقرآن لغته وخطابه بالعربية وأول ما وجه الى العرب، الاسلام يبقى عربي لان احكامه استخلصت من القرآن الكريم[4].

ثانيا: الإسلام لا يلزم الانتماء الى العروبة:

ويعطي هذا الاتجاه الاولوية للاسلام على العروبة وان اصحابه لاينكرون دور العرب في الاسلام ولكنهم يعتقدون ان الكثير من الشعوب غير العربية قد ساهمت في الفتوحات الاسلامية بمجرد اعتنقاها الاسلام، فالقرآن موجه الى عامة

---

(1) علي عثمان عيسى، ما هي العروبة؟ عن كتاب قراءات في الفكر القومي الكتاب الاول، المصدر السابق، ص570 .

(2) أحمد يوسف وآخرون، المصدر السابق، ص155 .

(3) صبري مصطفى البياتي، المصدر السابق، ص78 .

(4) المصدر نفسه، ص76 .

الناس ولافضل لعربي على اعجمي الا بالتقوى[1] .

ان ابرز أنصار هذا الاتجاه هم أنصار الوحدة الاسلامية وبعض رجال الدين المتشددين الذين لايرون في الاسلام إلا الجانب الامي والعالمي ويستهينون بالجانب القومي فيه او ينكرونه فهم يتمسكون بجزء من الحقيقة ويهملون الجزء الثاني المكمل لها[2].

كما نجد الكثير من الحركات والشخصيات الاسلامية المعاصرة استبعدت القومية العربية من طروحاتها الفكرية ولا سيما السيد قطب الذي عد الفكرة القومية فكرة مرادفة للاستعمار الغربي، مع ذلك نجد بعض الحركات الاسلامية المعاصرة اتجهت الى العروبة كهوية مترادفة مع الاسلام ومكملة له على ان لاتاخذ الاولوية عليه، فعروبة المشروع الاسلامي تتمثل في عناصره الوجودية بالانتساب لارض عربية واعراف عربية ولسان عربي ولابد للاسلام بوصفه هوية من وجود مادي وهو الأمة العربية التي اختارها الله لحمل الرسالة الإسلامية الى سائر الامم الأخرى[3] .

ويرى بعض انصار الوحدة الإسلامية انهم لا يعارضون القومية التي تحارب الاستعمار وتسعى الى الاستقلال والتحرير، ولا يحاربون القومية التي تعتز بالاسلام وتجعله نظام حياتها ومصدر عزها وطريق سعادتها، وهم يحاربون القومية التي يتخذها البعض فكرة سياسية ومذهبا مستقلا او نظاما اجتماعيا لحياة تلك الامة[4].

---

(1) د. وميض جمال عمر نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص60.

(2) شبلي العيسمي، المصدر السابق، ص160 .

(3) محمد محمود الصواف، المصدر السابق، ص65 .

(4) صبري مصطفى، المصدر السابق، ص78 .

ثالثاً: الإسلام يجب ما قبله:

ويرى هذا الاتجاه ان العروبة لا ترتبط بالاسلام فقد زال أي اتصال بينهما ولم يعد موجودا بعد ان حل مفهوم المسلمون محل مفهوم العرب، والعرب بعد ان اعتنقوا الاسلام قد عادوا الى اصلهم جدهم ابراهيم (عيله السلام) الذي سماهم مسلمين.

رابعاً. عرب ومسلمون:

ومثل هذا الاتجاه الاوائل من العرب امثال (الفارابي، الكندي، الجاحظ، التوحيدي، وغيرهم) ممن جعلو العروبة (مادة واصلاً) والإسلام (روحا رباطاً) ويمكن ان نعد البزّاز من انصار هذا الاتجاه الذي سنبين اراءه فيما بعد .

ويرى هذا الاتجاه انه كان للعرب قبل الاسلام شعورا مبهماً باصول واحدة فجاءت الحركة الاسلامية عربية في بيئتها وفي القائمين بها، فالاسلام وحد العرب وحملهم رسالة وأعطاهم قاعدة فكرية أيديولوجية وبه كونوا دولة وادخل الإسلام مفهوم الامة المستند الى العقيدة، ففي صدر الإسلام شعر العرب برابطة قوية وبكيان متميز بكونهم عرب وحاملو الرسالة الاسلامية لذلك توازن مفهوم الاسلام والعروبة[1] .

وبقيت الروح القومية العربية المقترنة بالإسلام في إطار علاقة التوازن والتكافؤ التي لم تماثلها أي جماعة قومية حتى التي اعتنقت الاسلام ومنها الدولة العثمانية حتى عام 1908م وإتباعها السياسة العنصرية الطورانية، لذلك نجد ان العروبة اقترنت بالاسلام منذ ظهوره، حتى سقوط الدولة العثمانية مع ذلك بقيت العروبة تمثل انتماءاً قوميا اكتسب الاسلام ومن خلاله بعداً إنسانيا دون ان يفقد

(1) شبلي العيسمي، المصدر السابق، ص222 .

العرب إحساسهم بموقعهم ودورهم المميز[1]، فتفاعل الاسلام مع الشعوب والمجتمعات المختلفة التي تكونت فيما بعد نواة التكوين القومي للأمة العربية في الجزيرة العربية فنشأت علاقة عضوية تاريخية بين الاسلام والامة العربية، فمن ينكر الوجود القومي للامة العربية ينكر على الإسلام مضمونه الثوري الحضاري الذي أسهم في تكوين الأمة العربية ولا ينكران الأمة العربية امة الإسلام[2] فلأتناقض او تعارض بين الأمة الإسلامية والأمة العربية[3] .

ان العروبة وعاء الإسلام والبعض يعتقد ان التداخل بين العروبة والإسلام لم يكن عفويا وانما كان بدافع من فئات مختلفة تخدم مواقفها الفكرية وتوجهاتها السياسية والحركية فالعرب المسيحيون لم يثيروا هذه القضية وأبقوها متداخلة حتى لاينفر العرب المسلمون الى موقف إسلامي خالص ورابطة إسلامية[4]، مع ذلك نجد العربي المسلم والعربي المسيحي كلاهما يلتقيان في نقاط مشتركة فالاول مطالب بان يهتم بالعروبة لانها مادة الإسلام، ولان القرآن الكريم والنبي (ﷺ) لغته عربية، اما الثاني فيهتم بالعروبة من حيث ارتباطه القومي ولان الإسلام بالنسبة للقومية تراث حضاري و ثقافي مادام الإسلام قد أغنى العروبة واعزها وحماها وكون لها تراثا إنسانيا عالميا ضخما[5] .

لقد كان الإسلام بالنسبة للعروبة كمثل الروح تتغلل في مادة فتجمع عناصرها وتجعل منها وحدة لا تتفاعل فحسب وانما تتفاعل عن وعي في اتجاه

---

(1) د. عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، المصدر السابق، ص144-ص145 .

(2) عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص72 .

(3) المصدر نفسه، ص36 .

(4) احمد كمال ابو المجد، نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلام عن كتاب القومية العربية والإسلام، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص523-ص524 .

(5) شبلي العيسمي، عروبة الإسلام وعالميته، ط4، بلا مكان، 1987، 170 .

معلوم وفق دلالة .

ان الإسلام من العروبة ولو لم يكن منها لقلنا ان العروبة عصبية والإسلام روح والفرق بين الروح والعصبية هي ان العصبية تكتل افراد ضد قوم والروح تآخي بين الناس جميعا ولكن الإسلام من العروبة[1]، وصلتهما صلة عضوية حية لا مجال فيها للانفكاك والانفصال، فالإسلام هو الامتداد الثوري المتطور للعروبة أمدها بأسباب القوة والنمو والبقاء وأثراها بتعاليمه وقيمة وتراثه[2]، كما ان علاقتهما علاقة وثيقة وهي علاقة تكامل فانتماء الإنسان العربي يتحدد من خلال عدة دوائر، فالدائرة الاولى تتمثل بانتماء الى بلده (قطر معين)، والدائرة الثانية تتحدد بانتمائه الى الوطن العربي، والدائرة الثالثة هو جزء من الحضارة الاسلامية والدائرة الرابعة حيث ينتمي الى الانسانية جمعاء مع مختلف شعوب وامم العالم[3] .

ويؤكد الشيخ (عبد الحميد بن باديس) على ترابط العروبة و الاسلام والإنسانية اذ قال: «هذا رسول الانسانية ورجل القومية العربية الذي كان له الفضل باذن الله عليها ....هذا هو رسول الانسانية ورجل الامة العربية الذي تهتدي بهديه وتخدم القومية العربية خدمته ونوجهها ونحيا له ونموت عليها وان جهل الجاهلون»[4] .

وهنا عد (بن باديس) الرسول (ﷺ) رجل الإنسانية والقومية في آن واحد، فأمتاز بن باديس بانه لم يجعل الاسلام قومية يمكن وحدها ان تشكل وحدة متكاملة ولكنه يتحدث عن وطن عربي يعتمد اساساعلى التراث الاسلامي[5] .

---

(1) سلوم سركيس، العروبة بين الأنعزالية والوحدة، دار المتوسط للنشر والتوزيع، بيروت، 1975، ص130 .

(2) شبلي العيسمي، المصدر السابق، ص169 .

(3) أحمد صدقي الدجاني، مستقبل العلاقة بين القومية العربية والإسلام عن كتاب القومية العربية والإسلام، المصدر السابق، ص491.

(4) عن شبلي العيسمي، المصدر السابق، ص163 .

(5) ساجد أحمد عيل، المصدر السابق، ص69 .

وكذلك (علال الفاسي) يؤمن بالعروبة والوحدة العربية، والقومية العربية فيؤكد تمسكه بقوميته العربية بقوله «كلنا عرب وكلنا مؤمنون» ولكنه يربطها بالإسلام، إذ أنه يعد الإسلام المحتوى الذي يكون العروبة ويغذيها بروحه ومبادئه فهو يؤمن بالقومية العربية الصحيحة التي لاترضى غير الاسلام بديلا[1] .

واكد الشيخ (الغزالي) على صلة العروبة بالاسلام، فيرى انه من يجعل صداما بين العروبة والإسلام الا هو من أعداء الإسلام والأمة العربية فيقول: «ان الزعم بان القومية العربية تعني اقصاء الاسلام زعم فاسد قذر وهو محاولة من الانكليز (العلوج) لنفث سموم الاستعمار في مجتمعنا[2]، وهو أي الاستعمار الذي حاول أيجاد بدائل عن القومية العربية تحت مسميات: الفينيقة والبربرية ... وما هي إلا لإزالة فكرة العروبة الجامعة[3] .

وهنا نجد القومية العربية تنظر نظرة ايمان الى الدين وهي ليست بعيدة عنه وهي نظرة روحية غير مادية وغير الحادية فالمادة ليست كل شيء وان انسانيتها تتجلى في قيم روحية، فالأديان عقيدة ضرورية لحياة الانسان عامة وحياة العرب خاصة»[4]، فيقول (ساطع ألحصري): «ان ظهور الاسلام غير مسار تاريخ العرب وامدهم بجواز الفتوح التي نشرت الدين واوسعت الامتداد للقومية العربية»[5] .

وكما يرى القوميون العرب ان الدين الاسلامي يسند القومية العربية ولا يتناقض معها والعرب مادة الاسلام فالرسول (ﷺ) عربي ونشأته في الجزيرة العربية، والقرآن باللغة العربية، والعبادات الاسلامية بالعربية، وان التاريخ هو

---

(1) خيرية عبد الصاحب، المصدر السابق، ص163 .

(2) ديما عبد الله أحمد، المصدر السابق، ص105 .

(3) المصدر نفسه، ص107 .

(4) كمال الدين رفعت، المصدر السابق، ص69 .

(5) ساطع الحصري، ما هي القومية، المصدر السابق، ص252 .

تاريخ عربي إسلامي[1]، فنجد في سياق الأحداث السياسية في تاريخنا أن الإسلام قد أسهم مساهمة فعالة في تكوينها فالقادسية وحطين واليرموك ليست الا شرارت رائعة من ذلك الانفجار الخلاق الذي حرر المارد العربي من أغلاله[2] .

وهنا نوكد على علاقة القومية العربية بالإسلام دون ان يكون الدين الإسلامي عنصراً من عناصر القومية فلا تناقض بينهما فيقول الرسول (ﷺ): «من أحب الله ورسوله أحب العرب ولغتهم العربية»[3] .

ان العلاقة بين العروبة والإسلام هي علاقة وجود وخلود امة ورسالة ثورة وحضارة ... فالإسلام خرج من العروبة ليصبح سماءاً لها وللعالم، فلن يوجد الإسلام ليكون مقصورا على العرب ولكن العرب شأن كل أمة عظيمة الاتصال بمعاني الكون الأزلية، تنزع الى القيم الخالدة الشاملة، والإسلام خير مفصح عن نزوع الامة العربية الى الخلود والشمول[4] .

ولا يوجد خلاف حول علاقة العروبة بالإسلام، إنما الخلاف سيكون موجوداً عندمـا نتحدث عن علاقة الدولة بالشريعة الإسلامية خاصة عندما يتعلق الامر بكونها -أي الشريعة- مصدراً من مصادر التشريع ودين الدولة الرسمي[5] .

ان هذا التلازم بين العروبة والاسلام لا يعني المطابقة التامة لان جغرافية

---

(1) فاضل حسين، المصدر السابق، ص33 .

(2) ماجد حكواتي، العروبة والإسلام عن كتاب قراءات في الفكر القـومي الكتـاب الثالـث، المصـدر السابق، ص252 .

(3) عن محمد أحمد خلف، المصدر السابق، ص114 .

(4) الياس فرح، القومية العربية والإسلام في تفكير الرواد،: ساطع الحصري، زكي الارسوزي، ميشيل عفلق، عن كتاب قراءات في الفكر القومي الكتاب الأول: القوميـة العربيـة فكرتهـا ومقوماتهـا، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،، 1999، ص740.

(5) منح الصلح، التمايز والتكامل بين القومية العربية والإسلام عن كتاب القومية العربيـة والإسـلام، المصدر السابق، ص215-ص216.

الاسلام أوسع من جغرافية القومية، وان كان العامل الديني من محددات القومية ثم ان العروبة انتماء قومي والاسلام انتماء ديني[1] .

ونجد ان من استجاب لتلازم العلاقة بين العروبة والاسلام هم تيار بناة النهضة فجمعوا بين المعاصرة والاصالة[2]، واقتصر الخلاف حول فهم العلاقة بين العروبة والاسلام على الانغماسيين الذين اعتقدوا ان تقدمهم مرهون باستعارة الفكر الغربي فعمدوا الى التغريب، وكذلك اقتصر على الانكماشيين الذين قاوموا الاحتلال الغربي واعتقدوا ان نجاتهم تكمن في التقوقع على أنفسهم والعودة الى الماضي فعمدوا الى السلفية المتزمتة[3] .

ولـم يكن انفصال العروبة عن الإسلام سمة خاصة بالفكر السياسي القومي حكراً، بل ان الفكر السياسي شاطرهُ أطروحة الانفصال فلم يكن القوميون العلمانيون من عبر عن ذلك الانفصال بإسقاط الإسلام في تكوين الامة وشخصيتها القومية بل الإسلاميون وعوا الى ذلك حينما عزلوا العروبة عن الاسلام باعتبارها العصبية الجاهلية فاستصغروها واستشنعوها وبذلك يكون الطرفان قد خاضا مضاربة أيدلوجية في الهوية الامر الذي وسع دائرة النقد للفكر السياسي العربي المعاصر مجملا لا لتيار بعينه[4] . ويعودوا بالفصل بين العروبة والإسلام الى عدة أسباب معقدة منها:-

1. هنـاك مـن ينظر إلى الإسلام كدين سماوي وهو للبشر جميعا دون تمايز

---

(1) عبد الإله بلقزيز، العروبة والإسلام: وصل تاريخي لم ينقطع إلا في وصل ايدولوجي، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 254، 2000، ص126 .

(2) أحمد صدقي الدجاني، مستقبل العلاقة بين القومية العربية والإسلام عن كتاب القومية العربية والإسلام، المصدر السابق، ص492.

(3) المصدر نفسه، ص495.

(4) عبد الإله بلقزيز، المصدر السابق، ص122.

بينهم بسبب (اللون، الجنس ...) وفي الحقيقة ان الدين الاسلامي كونه دين سماوي لا يعني انه منقطع عن المجتمع العربي بل كان الدين المعبر عن حاجتهم وهمومهم ومشاكلهم .

2. الاختلاف والتباين في وجهات النظر في تقسيم العروبة سلبيا او أيجابيا فالبعض يعدها نوع من العصبية (الجنس) ولكن لو فهمت كثقافة وولاء للامة وشعور مشترك بين الافراد، وهي متصلة بالديمقراطية والاشتراكية وبعيدة عن التعصب، ستكون ايجابية ولا يوجد مبرر للتناقض او الفصل بين العروبة والإسلام[1] .

3. ان الكثير من الأنظمة التي تبنت القومية والاشتراكية قد فشلت وأخطأت في التطبيق وانسحب ذلك على النظرة الى المبادئ، لذلك لابد ان نميز بين سلامة المبادئ وفساد السلوك وسوء التطبيق[2] .

اما المراحل والأدوار التي مرت بها علاقة (العروبة والإسلام) فهي[3]:-

1- دور الظهور أي منذ ظهور الرسول (ﷺ) واختيار العرب لحمل الراية الاسلامية .

2- دور التوحيد منذ ان وحد الاسلام بين القبائل والأقوام المختلفة تحت راية الدين الاسلامي .

3- دور الانتشار منذ ان حمل العرب الرسالة الاسلامية وساروا بها الى باقي الاقوام والامم فهكذا امتزج الإسلام بالعروبة بصورة عضوية تلقائية أي

---

(1) شبلي العيسمي، لا تناقض بين عروبة الإسلام وعالميته، عن كتاب قراءات في الفكر القومي، الكتاب الثالث: المصدر السابق، ص485 .

(2) المصدر نفسه، ص486-487 .

(3) قدري قلعجي، العرب مادة الإسلام، عن كتاب قراءات في الفكر القومي، الكتاب الثالث، المصدر السابق، ص362-365 .

امتزاجا عضويا طبيعيا .

4- دور النكسة التي بدأت عندما تعثرت الدولة الاسلامية وتمزقت منذ ان ترجحت كفة الشعوب غير العربية في الدولة على كفة العرب بفعل الحركات الشعوبية التي تسترت بالاسلام.

وهناك من قسمها على ثلاث مراحل[1] .

أ- **المرحلة الاولى:-** وهي المرحلة التي ابتدات بالبعثة المحمدية .

ب- **المرحلة الثانية:-** وهي المرحلة التي تبدا بالفتح الاسلامي وتنتهي بسقوط نظام الخلافة الاسلامي .

ج- **المرحلة الثالثة:-** وتبدأ هذه المرحلة باتخاذ العروبة معنى سياسيا وهو المعنى القومي، فبدا العرب يطالبون بالاستقلال ويقاومون الاتراك.

اما علاقة العروبة بالاسلام في المغرب العربي فتكاد تكون ذات مفهوم واحد فهم ينظرون الى العربي بانه مسلم والمسلم بانه عربي وذلك لان ابناء المغرب العربي قد خضعوا لانظمة سياسية نادت باسم الدين (فاطميين، اغالبة، ادارسة، موحدين، ومرابطين)، فكان من الطبيعي ان يكون مشروع الوحدة القومية عند الرأي العام المغربي مطبوع بطابع اسلامي وخصوصا ان الاسلام في المغرب هو دين الاغلبية ما عدا اقلية يهودية[2] .

كما ان حركة اليقظة العربية في المغرب العربي اتخذت شكلا دينيا اسلاميا لانها كانت تواجه تحديا استعماريا غربيا، فاصبح الدفاع عن الوجود العربي

---

(1) مبدر الويس، القومية العربية والإسلام السياسي والسلطة: الطبيعة التفاعلية، عن كتاب قراءات في الفكر القومي الكتاب الثالث، المصدر السابق، ص493.

(2) مصطفى الفيلالي، مفهوم المغرب العربي وعلاقته بالوعي القومي، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 87، تموز 1987، ص99 .

والانتماء القومي مرتبطا بالدفاع عن الدين الإسلامي[1]، فكانت نتاجات كل من (عبد القادر الجزائري، وحمدان خوجة، وخير الدين التونسي، ومحمود إقبال) تواصلا لحركة الأفكار الإصلاحية التي نادى بها الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي، والتي كانت تغلف بقالب ديني، لذا نجد ان الفكر القومي العربي كان واضحا منذ انطلاق هذه الحركة في بداية الاحتلال ولكن هذا الاتجاه كان لا يفرق بين العروبة والاسلام[2] .

اذن هناك علاقة وثيقة بين العروبة والاسلام كما يسميها بعض الكتاب والباحثين على الرغم اختلاف مصطلح العروبة عن مصطلح القومية العربية .

ويبدو على الرغم من اختلاف معنى (المصطلحين) الا ان هذا التداخل يعود لهدف واحد هو الابتعاد عن الاتجاه العلماني وإضفاء الصبغة الدينية الاسلامية على هذه العلاقة .

اما علاقة (العروبة والإسلام) عند (البزّاز) فنجده يحدد مصطلح العروبة بانه مصطلح حديث يراد به (يوم الجمعة) ولكن اليوم استخدم كاختصار للقومية العربية ويقوم مقامها وهو ترجمة لمصطلح Arabism أو Pan Arabism[3]. إلا انه نادر جدا ما يستخدم مفردة (العروبة والإسلام) فاغلب كتابته تشير الى مفردة (علاقة القومية العربية والاسلام)[4] .

لقد سعى (البزّاز) الى التوفيق بين القومية العربية والاسلام ولكن التوفيق بين الامور المتعارضة ليس من الامور السهلة فهو يحتاج الى ذكاء نادر وخيال واسع ورقة في التعبير وبراعة في التصوير وقد يثير ضجيجا في الاوساط العامة كما حاول

---

(1) خيرية عبد الصاحب، المصدر السابق، ص236 .

(2) المصدر نفسه، ص237 .

(3) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص125 .

(4) المصدر نفسه، ص209-ص238 .

عبده والافغاني تفسير نصوص الشريعة طبقا لأحدث النظريات العلمية[1] . وهذا وهذا ما وجدناه عند (البزّاز) الذي أصر بعناد وإخلاص على ان يحدد بشكل جميل من غير شك علاقة القومية العربية بالاسلام وانتهى الى امكانية ان يكون الفرد منا قوميا مخلصاً لقوميته ومسلماً صادقاً لعقيدته في ان واحد[2] . فقد عز على (البزّاز) (البزّاز) ما رأى من تصدع في ايمان الشباب من ابناء عصره في دينهم وإصرارهم بالشك في قوميتهم يتسرب الى اعماق قلوبهم، وطائفة ثانية اختارت العزلة والانطواء ورضيت بالعيش بهوان ومذلة، وطائفة ثالثة محافظة على الاوضاع والناس متمردة على المقاييس الأخلاقية وقوانين الدولة، وفئة رابعة نعمت بموت الضمير وفقدان المرؤة وراحت تتغنى بقول الشاعر الأممي كما يقول البزّاز بذلك ..

ابـــي ادم بـــاع الجنـــان بحنطـــة فلســت ابنــه ان لم أبــع بشــعير[3].

لقد دفع ايمان (البزّاز) بدينه ومجتمعه وقوميته ان يعلن عن رايه في تحديد علاقة القومية العربية من حيث هي (عقيدة وحركة) بالشريعة الاسلامية من حيث دين وحضارة وفلسفة حياة، فيرى (البزّاز) ان لا تعارض بينهما فهما دائرتان متداخلتان وما يكون خارجهما لايضرهما، فيمكن للمرء ان يكون قومياً مخلصاً لقوميته ومسلماً صادقاً في عقيدته[4] .

فيجد (البزّاز) انه لا ضرر اذا قلنا هذا مسلمٌ قومي او قومي مسلم، على عكس اذا ما قلنا هذا ملحد متدين او متدين ملحد، او فاشي شيوعي او شيوعي فاشي، او ديمقراطي دكتاتوري او دكتاتوري ديمقراطي فهنا يكون التعارض[5] .

---

(1) مجلة البعث العربي، العدد الأول، المصدر السابق، ص24 .

(2) المصدر السابق، ص35 .

(3) المصدر نفسه، ص26 .

(4) المصدر نفسه، ص2 .

(5) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص165 .

.

اذا يستطيع الفرد ان يوفق بين القومية العربية والإسلام اذا ما ادرك المرء قوميته وعرف دينه كلٌ على وجهه الصحيح[1]، فهما وجهان لعملة واحدة فلا عروبة من غير اسلام ولااسلام من غير عروبة فهما ليسا متناقضين او متعارضين بل يكمل احدهما الاخر فهو لايعرف عروبة من غير الاسلام ولا اسلام يعادي العروبة، وبهذا نجد بروز وجه العروبة الاسلامي او الاسلام العربي في مؤلفات (البزّاز)، فهو يختلف عن القوميين اليساريين الذين احتدم الصراع معهم خاصة ابان حكمه ويختلف جذريا عن ساطع الحصري كما يقول السيد (احمد الحبوبي) في كتابه (أشخاص كما عرفتهم)[2] .

لقد ابتعد (البزّاز) عن هذا الاتجاه بقوله: «ان الاتجاه القومي العلماني يرى ان الايمان بالقومية مبرر لنكران الدين والايمان بالقومية مدعاة للكفر بالدين، ومن هؤلاء من تغلبت عليهم الروح الدينية وتنكر لقوميته» فكلا الاتجاهين أنكر على البزّاز شعوره القومي والإسلامي[3] .

لذلك يرفض (البزّاز) الاتجاهين الذين يعتقدان بالقومية دون الإسلام او بالإسلام دون القومية، فالبزّاز ينضم الى الاتجاه الثالث الذي يربط بين القومية العربية والإسلام دون ان يشترط ان يكون الاسلام ركنا من اركانها، وفي الوقت نفسه ليس معارضا للاسلام في حقيقته وجوهره فهما يسيران جنبا الى جنب ويلتقيان في مسائل كثيرة، فالقومية العربية الخالية من الروح والاسلام المجرد من

(1) المصدر السابق، ص162 .

(2) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: التاميم الاعتباطي ليس حلاً سليماً لمشاكلنا الاقتصادية والاجتماعية، المصدر السابق، ص14 .

(3) عن عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص163 .

الشعور القومي يستحل الى أفكار خيالية لا تتصل بالحياة العامة[1] . كما ان الشعور الديني والشعور القومي يلتقيان في كونهما ينبعان من معين المثالية التي تعارض المادية وما تشعب عنها من فلسفات المعارضة كلها، فالقومية العربية تهدف الى إقامة كيان سياسي عام مشترك بين العرب على اختلاف أديانهم[2] .

(فالبزّاز) يؤكد على عامل الدين واللغة التي تربط جماعة من الناس ببعضهما البعض حيث يرى ان للدين اهمية كبيرة لكن اللغة اشد ثباتا وهنا يتضح مدى تأثر البزّاز بجمال الدين الافغاني الذي اكد على رابطة اللغة والدين وفضل رابطة اللغة لانه يعتقـد انها اكثر استقراراً[3]، ومن ثم يرى (البزّاز) اذا ما تحققت الوحدة القومية فهي لا تعارض الوحدة الإسلامية لانها واسعة الحدود غير عنصرية ولا تقتصر على جنسٍ معينٍ من العرب فقط أي على اساس الدم بل المسلم الهندي، والمسلم التركي ..... الذي يتكلم اللغة العربية ويتاثر بعاداتنا وتقاليدنا يمكن ان ينظم الى هذه الدائرة، فان الوحدة الإسلامية سيكون هدفها البعيد القريب وهذه خطوة ضرورية لتحقيقها[4].

وأكد (البزّاز) إيمانه بالقومية العربية ذات المضمون الإسلامي فلو اتحد العرب في دولة فان البزّاز يفضل ويرى ضرورة ان يكون دستورها وقوانين حياتها الشريعة الاسلامية لما تمتاز به من قابلية للتطور، ثم يؤكد ان العرب مكلفون بحمل الرسالة الاسلامية الى يوم القيامة فالله اختارهم لحمل هذه الرسالة لانهم اقدر وافهم على استيعابها من غيرهم[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص254-255 .

(2) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص53 .

(3) المصدر نفسه، ص55 .

(4) مجلة البعث العربي، العدد الأول، المصدر السابق، ص30-31 .

(5) محمد مهدي كريم، المصدر السابق، ص47 .

اما أسباب معارضة القومية العربية والاسلام لدى البعض فهو مرده الى ثلاثة اسباب كما صنفها (البزّاز) وهي:-

أولاً: سوء فهم الدين:

يعرف (البزّاز) الدين كونه مجموعة العقائد والأحكام والفرائض التي تقرها شريعة من الشرائع وتلزم معتنقيها بها، وقد يكون الدين سماوي او غير سماوي فالأديان تختلف بعضها عن بعض فمنها ما يعنى بالامور العقائدية والمعاملات دون الامور الدنيوية وتنظيم الحياة كما في الدين المسيحي والديانة البوذية والتي يسميها (البزّاز) بالأديان الفردية اما الاديان الجماعية كالدين الاسلامي والكونفوشيوسية فهي فضلا عن عنايتها بشؤون العبادات والمعاملات فهي تعنى بالشؤون الدنيوية[1] . ولهذا هي اديان سياسية فالاسلام دين ودنيا فهو يضع القواعد والاحكام التي تنظم دار الحياة ودار الآخرة ويستشهد (البزّاز) بقوله تعالى ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَ﴾[2]، وكذلك قول الله تعالى: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ﴾[3] .

ويؤكد (البزّاز) على امتياز الدين الإسلامي بالشمولية فيتوجه نحو الجماعة واعتبار الفرد دون المساس بمصلحته والحاق الضرر به وبالجماعة والدين الإسلامي فضلا عن كونه عقيدة دينية فهو نظام اجتماعي وقواعد اقتصادية وفلسفة حياتيه ونظام الحكم، فالرسول (ﷺ) كان قائدا وحاكما ومدبرا للشؤون السياسية بقدر ما كان مصلحاً اجتماعيا ومرشدا دينيا، اما الدين المسيحي فكان المسيح يعنى بالفرد

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، مبادئ أصول القانون، المصدر السابق، ص108 .

(2) القرآن الكريم، سورة القصص، الاية:77 .

(3) القرآن الكريم، سورة الاعراف، الاية:33 .

من حيث هو فرد ويستشهد (البزّاز) بقول المسيح (عليه السلام): «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[1] فهو لا يتدخل في الحياة السياسية على عكس الدين الاسلامي، وهذا هو سبب التعارض بين الدين والقومية في أوربا حينما ظهرت القومية في عصر النهضة فادت الى صراع بين السلطة الزمنية (الملوك والسلطة الروحية الكنيسة)، فالتعارض القائم مثلا ما بين القومية (الألمانية والإيطالية) والمسيحية لا يعني وجود تعارض ما بين القومية العربية والإسلام، فالدين الاسلامي وان كان يتسم بالشمولية فلا يتعارض مع القومية[2] .

وكما ينتج سوء الفهم عن تصور ان الاسلام دين شامل والقومية تقوم على اساس العنصرية فهذا مفهوم خاطئ فالقومية العربية تقوم على وجود مجموعة من الروابط وهي اللغة والتاريخ والعادات والسجايا العربية[3] . انها ليست بحال من الاحوال دعوة جاهلية او تفاخر عنصري او عصبية قبيلة فهي دعوة عملية واقعية تهدف الى جمع شمل الجماعة أي الامة الواحدة وهي ليست مناهضة للاسلام فهي لاتطلب من العربي المسلم ان يتنكر لاسلامه او يتهاون في معتقدات دينه او ان يتخلى عن فرائضه وواجباته، كما لا تطلب من المسيحي او الصابئي او كائنا من كان من ابناء الامة العربية ان يتخلى عن معتقده وانما تطالبه ان يشعر بوجود هذا الرابط القومي الجامع بين ابناء الامة الواحدة على الرغم من اختلاف اديانهم[4] .

ثانيا: سوء التصوير لمثل الاسلام العليا:

يعتقد (البزّاز) ان الكثير من المفكرين والأدباء والمؤرخين صوروا العرب على اسوا حال قبل الإسلام في حين ان كثيراً من العادات والتقاليد العربية بعد

(1) عن عبد الرحمن البزّاز، مبادئ أصول القانون، المصدر السابق، ص108 .
(2) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص261 .
(3) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص217 .
(4) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص185 .

الإسلام كانت موجودة قبل الإسلام، وان تصوير العرب بهذه الصورة السيئة مرده الى الشعوبية التي همها الأول إنكار الحضارة العربية وطمس معالمها فالعرب لديهم حضارة عريقة[1] . كما انها تريد ان تظهر الإسلام ذو طابع عالمي فنقطع العلاقة بالعرب، وقد غالى كثير من حكام العهد العباسي والأموي كما يتصور (البزّاز)، وكذلك الدولة العثمانية التي خضع لها العرب قرونا عديدة[2] كانت تنشر فكرة خاطئة هي تعارض القومية العربية مع الاسلام ذلك لان ايقاظ أي شعور قومي يعرض خلافة آل عثمان لخطر جوهري[3].

إذن سوء التصوير عند الكثير من الكتب والمفكرين كان يراد به بقصد او بدون قصد فقدان الإسلام مادته لينتزعوا منه طبيعته الحيوية المتوغلة في الحياة العامة ويجعلوه مع الزمن قواعد ومثل عامة مجردة من الحياة[4] . فكان ابن خلدون من صور العرب بنعوت ظالمة وتجنى عليهم في الكثير من احكامه لكن (البزّاز) يرى انه كان يريد بالإعراب سكان البوادي لا المتحضرين كما اشار الحصري في دراسة قيمة لمقدمة ابن خلدون[5] .

ثالثاً: سوء تفسير الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة:

يرى (البزّاز) ان هناك الكثير ممن فسر الآيات القرآنية بان الدين الإسلامي دين عالمي وعلى الرغم هذه الحقيقة التي يؤكدها البزّاز ايضا غير انه يعتقد ان الدين الاسلامي مع ذلك يتمتع بخصوصية هو ان الرسول (ﷺ) عربيٌ والقرآن الذي انزل

(1) جعفر عباس حميدي، من وثائق النوادي القومية، المصدر السابق، ص112 .

(2) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص218 .

(3) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص263 .

(4) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص219 .

(5) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص262 .

عيله انزل باللغة العربية[1] ويستشهد البزّاز بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكۡرٞ لَّكَ وَلِقَوۡمِكَۖ وَسَوۡفَ تُسۡـَٔلُونَ ﴾[3] . وبقوله تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾[5] وقوله تعالى: ﴿لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ عَزِيزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ ﴾[6].

ويعتقد (البزّاز) ان هذه الآيات القرآنية لا تتعارض مع قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[7] وبذلك هو يؤكد على ان العرب بمثابة العمود الفقري للإسلام ويستشهد بحديث الرسول (ﷺ) إلى سلمان الفارسي حين قال الرسول (ﷺ): «يا سلمان لا تبغضني فتفارق دينك، فقال يا رسول الله كيف أبغضك وفيك هدانا الله، قال تبغض العرب فتبغضني» ويستشهد بوصية الخليفة عمر ابن الخطاب (رضي الله عنه): «لا تضربوا العرب فتذلوهم إنهم مادة الاسلام»[8] .

وبذلك نجده يؤكد على ان الاسلام دين العرب قبل ان يصبح عالمياً وان

(1) عبد الرحمن البزّاز، من روح الإسلام، المصدر السابق، ص172-173 .
(2) القرآن الكريم، سورة إبراهيم، الآية:4 .
(3) القرآن الكريم، سورة الزخرف، الآية: 24 .
(4) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية: 143 .
(5) القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية: 2 .
(6) القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية: 128 .
(7) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية: 107 .
(8) عبد الرحمن البزّاز، من روح الاسلام، المصدر نفسه، ص174 .

المبادئ الاسلامية هي عادات وتقاليد عربية كاحترام يوم الجمعة واحترام الكعبة، والعديد من مناسك الحج وسننه هي عربية قبل الاسلام.

كما يبرر (البزّاز) سوء التفسير ذلك الى الصورة التي عرف بها العرب فصوروا حالتهم قبل الاسلام بأنها بدون حضارة وأدب ولغة وفن ومفاهيم للحياة، ويرى البزّاز ان الاعتزاز بالحضارات القديمة كحضارة اليمن القديمة (المعينيين، السبأيين ، الحميريين)، (وحضارة الأنباط، والآشوريين، والبابليين)، هي لا تعني التعارض مع الشعور الاسلامي الصادق، فالاسلام جاء لينسخ السيئ من عاداتنا وتقاليدنا[1]، والباطل من التشريعات فكانوا يتصورون ان فصل العرب قبل الاسلام عنه بعد الاسلام وهو زيادة لعظمة الرسول (ﷺ) فكلما أزادودا في تصوير حالة سوء العرب قبل الاسلام ولم يبقوا من ظلم وقسوة، واغلال الا اضافوها الى العرب، كان ذلك زيادة لعظمة الرسول (ﷺ)، وصوروا حالتهم قبل الاسلام كأنها لم تكن لهم حضارة ويرد (البزّاز) ذلك الى تشويه الشعوبيين القدماء الذين صوروا الرسول (ﷺ) نبي عالمي وجردوه من بيئته وسالفيه ومعاصريه ومواطنيه وحولوه الى كائن عالمي[2] .

و(البزّاز) وهو المعجب بكتاب محمد عزة دروزة (عصر النبي وبيئته قبل البعثة)، يرى (البزّاز): أن ذلك الكتاب صور ذلك العصر خير تصوير، صادقٍ منتزعاً من القرآن ذاته ولطم الشعوبية ومن سار مسيرها من المستشرقين وأرجع الأمر الى نصابه)[3] .

إذن (البزّاز) كان يمثل الاتجاه الثالث التوفيقي الذي ربط القومية العربية بالإسلام دون تعارض او تناقض بينهما، وكان البزّاز يعلم بأن هذا الاتجاه سيثير

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص266-267 .

(2) عبد الرحمن البزّاز من وحي العروبة، المصدر السابق، ص255 .

(3) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص266 .

فريقين متعارضين متطرفين، الأول فريق العلمانيين الذين لا يقيمون القومية إلا على أساس علماني أو عنصري فرموه بالجمود، والاتجاه الثاني فريق المتزمتين والتقليدين من الإسلاميين الذين اتهموه بالخروج عن المفاهيم الإسلامية، فكان من الطبيعي أن يتنكر ويعارض كلا الاتجاهين[1] .

ومن جملة الانتقادات التي تعرضت لها أفكار (البزّاز) بصدد علاقة العروبة والإسلام هي ما وجهه له (احمد عنايات) بأن (البزّاز) أعطى صفة العروبة على الإسلام أي أكد على الهوية العربية للإسلام حينما قال أن الدين الإسلامي نزل على العرب وبلسان عربي[2] .

إلا أن الحقيقة غير ذلك (فالبزّاز) يؤكد على وجود علاقة وترابط بين العروبة والإسلام ولكن دون أن تكون العروبة لصيقة بالإسلام، فالدين الإسلامي نزل على العرب أولاً وبلسان عربي وهذه هي الحقيقة، لكن (البزّاز) لا ينكر الصفة الشمولية والعالمية للدين الإسلامي فهو الذي يؤكد أن الإسلام وجه للناس جميعاً ولا يقتصر على العرب لكن الله اختار العرب لحمل الرسالة الإسلامية دون ان تتعارض ضمن هذه الميزة التي تميز بها العرب مع الصفة العالمية للدين الإسلامي[3].

أما النقطة الثانية التي أثارها (أحمد عنايات) هي أن (البزّاز) أكد على أن الدين الإسلامي تقتصر حدوده على أمور التعبد والمعتقدات الروحية والطقوس الدينية الخاصة .

وفي النقطة الثالثة التي أثارها (أحمد عنايات) يرى أن (البزّاز) تأثر بقول

(1) عبد الرحمن البزّاز، من روح الإسلام، المصدر السابق، ص162-165 .

(2) أحمد عنايات، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة إبراهيم الدسوقي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989، ص233 .

(3) مجلة البعث العربي، العدد 16-17، بغداد، 1951، ص32 .

(برتراندرسل) الذي رأى في الدين الإسلامي ديناً سياسياً أي أنه يهتم بالأمور الدنيوية[1].

والملاحظ أننا نجد أن (أحمد عنايات) يناقض نفسه بنفسه، فمرة يقول أن (البزّاز) يرى في الدين الإسلامي دين يهتم بأمور العبادة فقط، ومرة يذكر أن (البزّاز) يرى في الدين الإسلامي دين سياسي يهتم بالأمور الدنيوية أي لا يقتصر على حدود العبادات .

إن هذه الآراء تتعارض مع حقيقة أفكار البزّاز، (فالبزّاز) يرى في الدين الإسلامي دين ذو طابع شمولي لا يقتصر دوره على حدود العبادات، وإنما عدهُ دين ودنيا، عد السياسة جزءاً من الإسلام، فالإسلام ليس بعيداً عنها، ويرى في الدور الذي كان يمثله الرسول (ﷺ) انه لايمثل دور المرشد الديني او المصلح الاجتماعي، وإنما كان يتولى شؤون السلم والحرب والكثير من الأمور السياسية، ويرى (البزّاز) أن ديننا الإسلامي عكس الدين المسيحي والأديان الأخرى فإذا كان المسيح (عليه السلام) أهتم بالفرد وشؤونه الدينية فقط واستشهد البزّاز بقول المسيح: (أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، فإن هذا لا ينطبق على ديننا[2].

أما ما أثاره (محمد محمود الصواف) فهو يؤكد على أن (البزّاز) كان من المحافظين والملتزمين بالدين الإسلامي، لكنه تأثر بأستاذه ساطع الحصري العلماني الاتجاه، ويذكر (محمد محمود الصواف) في رواية أن أحد الطلاب سأل البزّاز عن علاقة السياسة بالدين وخصوصاً الدين الإسلامي ؟ ويقول الصواف على حسب ما يذكر أن (البزّاز) أجابه: بأن لا علاقة بين الدين الإسلامي والسياسة، ويذكر الصواف أنه ناقش (البزّاز) ورد عليه بأن الإسلام نظام حكم متكامل يشمل أمور

(1) أحمد عنايات، المصدر السابق، ص233 .

(2) عبد الرحمن البزّاز، مبادئ في أصول القانون، المصدر السابق، ص108 .

الدنيا والأخرة وكذلك منها السياسة[1] .

أن ما ذكره (الصواف) لا يمثل ولا جزءاً بسيطاً من الحقيقة، فإذا كانت الانتقادات الأولى لأحمد عنايات قد جاءت عن دراسة سطحية وغير علمية وغير دقيقة، فأننا نعتقد أن انتقاد (الصواف) قد جاء مقصوداً فعلى حد قوله أنه يعرف (البزّاز) شخصياً وعلى علاقة به وكان معه في المعتقل وليس من المعقول أنه لم يطلع على مؤلفات البزّاز والتي ذكر فيها وأكد على ان السياسة جزء من الدين الإسلامي لأنه دين شمولي فهو دين ودنيا وهذا ما اجبنا عليه عنايات في النقطة الثانية والثالثة التي أثارها .

وكذلك يمكننا القول أن (البزّاز) لم يكن ذو اتجاه علماني فيما يتعلق بنظام الحكم، فلقد عد الشريعة الإسلامية نظام متكامل للحياة ومنها نظام الحكم فهي المصدر الأساسي للتشريع[2]، وما يعتقده البزّاز بأن فلسفة الحكم القائمة على أساس الشورى[3]،إلا هي خلاف ما ذكره(الصواف) من ادعاءات

أما مسألة تأثر البزّاز بأستاذه الحصري، فنؤكد ان البزّاز تأثر بمقومات القومية من (لغة وتاريخ) التي أكد عليها الحصري، ومن ثم المعروف أن الحصري يعد الدين عامل ثانوي في مقومات القومية، ويرى أنه لا علاقة للقومية العربية بالإسلام، وهذا على العكس ما مثله البزّاز في هذه الاتجاه[4] .

أما د. (وميض جمال عمر) فهو يرى أن (البزّاز) لم يفرق بين الإسلام السياسي والقومية العربية ولم يفصل بينهما فهو يرى أي (البزّاز) أن الدين الإسلامي دين قومي عربي وادعى أن الإسلام وعن طريق القرآن الكريم والحديث النبوي أعلنا

---

(1) محمد محمود الصواف، سجل ذكرياتي، ط1، دار الكتب للطباعة، القاهرة، 1987، ص265 .

(2) عبد الرحمن البزّاز، مبادئ أصول القانون، المصدر السابق، ص109 .

(3) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث في القومية العربية، ص169 .

(4) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص116 .

طابعهما القومي والعربي وبالتالي كل مسلم عربي بحكم دينه يجب أن يعتبر قومياً عربياً .

كما يرى د. (وميض جمال عمر) أن (البزّاز) انتقائي في أدلته القرآنية فاستشهد بالآية (66) من سورة الأنعام والآية (38)، وتجاهل الكثير من الآيات التي تؤكد على عالمية الدين الإسلامي[1] كقوله تعالى:﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[2].

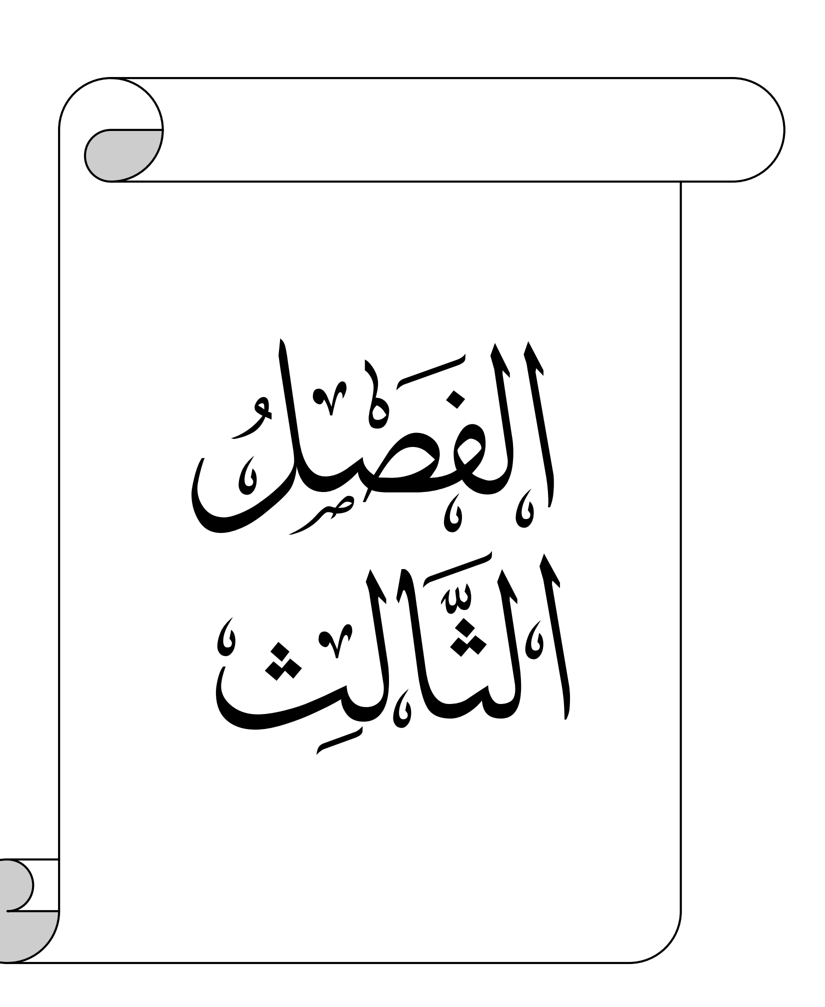
ويبدو أن النقطة الأولى التي أثارها د. وميض جمال عمر، هي ما أثاره (أحمد عنايات) في نقطته الأولى والتي أجبنا عنها وبينا سوء الفهم لها .

أما بخصوص انتقائية (البزّاز) في الآيات القرآنية الكريمة ومنها الآية (107) من سورة النساء ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ والتي يرى د. وميض أن (البزّاز) تجاهلها، فيمكننا القول أن (البزّاز) استشهد بالكثير من الآيات القرانية الكريمة التي تؤكد خصوصية العرب ومكانتهم المتميزة، إلا أنه في نفس الوقت يؤكد على عالمية الدين الإسلامي وذكر الآية نفسها والتي أكد على أنها لا تتعارض مع هذه الخصوصية والمكانة المتميزة للعرب، (فالبزّاز) لم يهمل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تمنع التمييز العنصري وتؤكد على إنسانية وشمولية وعالمية الدين الإسلامي[3] .

(1) د. وميض جمال عمر، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية (الاستقلالية) في العراق، المصدر السابق، ص60-61 .

(2) القرآن الكريم، سورة النساء، الاية:107 .

(3) عبد الرحمن البزّاز، من روح الإسلام، المصدر السابق، ص173 .


الفصل الثالث

الديمقراطية والاشتراكية في فكر البزّاز

الديمقراطية في فكر البزّاز:

1- ما هية الديمقراطية

يعد مصطلح الديمقراطية واحداً من بين العديد من المصطلحات الـذي حظـي بكم هائل من العناية في الدراسات السياسية وغيرها من دراسات العلوم الإنسـانية الأخرى، على الرغم من ذلك فان الفكر السياسي لا يزال يفتقر إلى تعريـف دقيـق وواضح للديمقراطية يمكن ان يكـون صـالحاً لكـل زمـان ومكـان او شـاملاً يمكـن الالتقاء حول والاتفاق عليه[1]، وهناك من يرجع ذلك إلى سببين: أولهما أنها تمثـل حلماً راود الفلاسفة والمفكرين سواء كان ذلك في إطار مثلـها أو قيمهـا، وثانيهمـا أنها وليدة التطور التاريخي لشـعوب الأرض كلـها بحيـث اسـتمدت جـذورها مـن تجارب وتراث العصور المختلفة، وكل ذلـك أضـفى عليهـا خصوصـيات في إطـار التصور والتعبير[2].

ويقول (جورج بيردو) على الباحث في الديمقراطية أن يكون في الوقت نفسـه مؤرخاً لفهم فكرة تكون الديمقراطية، وعالم اجتمـاع لدراسـة تجـذرها في الجماعـة، وعالم اقتصاد لمعرفة العوامل المادية المؤثرة في تطورهـا، وعـالم نفـس لمعرفـة مصـدر الطاقة واخيراً رجل قانون لتعريف المؤسسات الخاصة والسياسية التي تجسـد عمليـاً الديمقراطية[3].

ألا انه يمكـن التمييـز بصـيغة عامـة بـين ثـلاث أتجاهـات فكريـة في تعريـف

---

(1) د. هشام حكمت عبد الستار، الديمقراطية ومستلزمات تطبيقها في المجتمعات الانتقالية، مجلة قضايا سياسية، العدد (5-6)، جامعة النهرين، 2004، ص149.

(2) أمل هندي كاطع، الفكر الإسلامي المعاصر والطروحات الفكرية للوضع الدولي الجديد، أطروحـة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2001، ص22.

(3) عصـام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، ط، دار النضـال للطباعـة والنشـر والتوزيـع، بـيروت، 1989، ص213.

الديمقراطية ودراستها وهذه الاتجاهات هي:

أ. الاتجاه القيمي:

ووفقاً لهذا الاتجاه فان تعريف الديمقراطية ينبع مباشرة من المعنى الحرفي للمصطلح، أي هي حكومة الشعب ويمكن التمييز داخل هذا الاتجاه بثلاثة مقتربات وهي المقترب المعارض الذي يرى ان الديمقراطية تشير الى ما يجب ان يكون، والمقترب الواقعي ويشير إلى ما هو كائن والمقترب المثالي الذي يشير الى صورة مثالية للمجتمع الذي يجب أن يكون[1].

ب. الاتجاه الوصفي:

ويركز هذا الاتجاه على وصف الديمقراطية يعدها نظاماً يعتمد على وجود احزاب متنافسة والتي تحترم فيه الأغلبية الحاكمة حقوق الاقليات، ويركز هذا الاتجاه بالذات على مفاهيم معينة كالتمثيل او حكم الأغلبية المعارضة والمنافسة أو الحكومة البديلة وما مشاكل ذلك من مفاهيم[2].

جـ. الاتجاه التصنيفي:

ويركز هذا الاتجاه على الخصائص والسمات التي تميز الديمقراطية كنظام سياسي عن النظم السياسية الأخرى المختلفة[3].

ومن بين التعاريف المختلفة لمصطلح الديمقراطية، هناك من يعرفها بانها: " التنظيم السياسي الذي تقوم فيه الهيئة الاجتماعية بالسيطرة على السياسة العامة وتوجيهها وفقاً لأسس مفهومة وطرائق مناسبة تحقق مساهمة الشعب والحصول

---

(1) اكرم بدر الدين، دراسات في نظم الحكم الديمقراطية، الليبرالية ونماذجها التطبيقية، دار الجوهرة للطباعة والنشر، بيروت، 1986، ص40.

(2) المصدر نفسه، ص 41.

(3) المصدر نفسه، ص 42.

على موافقته[1].

كما عرفت **الديمقراطية** بانها: «تركيز السلطة بيد الشعب ثم ضمان حقوق الافراد وحرياتهم» وعرفتها **دائرة المعارف الامريكية** بانها: «الطرق المختلفة التي يشترك بواسطتها الشعب في الحكم ومن هذه الطرق الديمقراطية المباشرة، والديمقراطية غير المباشرة والديمقراطية الليبرالية...»[2].

وعرف **قاموس اكسفورد** للغة الانكليزية **الديمقراطية** بانها: «الحكم بواسطة الشعب أي انها تلك الحكومة التي تتركز فيها السلطة السياسية في الشعب ككل وتمارس به السلطة بصورة مباشرة او غير مباشرة»[3].

وعرفت **الديمقراطية** بانها الحكومة التي تقر سيادة الشعب وتكفل الحرية والمساواة السياسية بين الناس وتخضع فيها السلطة لرقابة رأي عام حر له من الوسائل القانونية مايكفل خضوعها لنفوذه[4].

وعرفها (**اسامة الغزالي**) بأنها: «**مجموعة من المؤسسات والآليات لتنظيم الحكم بما يضمن ان يكون هذا الحكم بواسطة الشعب ومن اجله**[5]».

وعرفها الاستاذ (**موريس دوفرجيه**) بانها: «**في ابسط مفاهيمها تعني ان يختار المحكومون نظام الحكم وحاكميهم عن طريق الانتخاب**».

---

(1) عبد المجيد عباس، الديمقراطية الاشتراكية والقومية، مطبعة النجاح، بغداد بلا تاريخ، ص7.

(2) رجاء مجيد كاظم الديمقراطية الليبرالية بين المفهومين الاوربي والامريكي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2004، ص11.

(3) اكرم بدر الدين، المصدر السابق، ص36.

(4) علي محمد لاغا، الشورى والديمقراطية (بحث مقارن في الاسس والمنطلقات النظرية) ط1، الموسسة الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، 1983، ص113.

(5) علي خليفة الكواري، مفهوم الديمقراطية المعاصرة، عن كتاب المسالة الديمقراطية في الوطن العربي لمجموعة باحثين، ط1، بيروت، 2000، ص27.

وعرفها (**جوزيف شومبيتر**) بانها: «ذلك الترتيب المؤسسي الذي يتم من خلاله وصول الافراد او الجماعات الى السلطة عن طريق صراع تنافسي على الاصوات»، وعرفها الاستاذ (**بيتر سنغر**) بانها: «ذلك الاجراء لاتخاذ القرار الذي يتميز بانه الحل الوسط المنصف بين المطالب المتنافسة للحصول على السلطة»، اما (**روبرت دال**) فعرفها بانها: «عبارة عن بنية وآلية ممارسة سياسية تقوم على اساس المشاركة السياسية الواسعة عبر قنوات المؤسسات السياسية وعلى اساس من التنافس»[1].

وعرفها (**ميريام**) بانها: «ليست مجرد صورة بل وسيلة يمكن بواسطتها تحقيق اسمى المثل البشرية العليا واعتبارها بانها المساواة، والمساواة هنا لاتعني الهبوط بالجميع الى مستوى واحد ولكن الارتفاع بهم الى مستوى واحد.

وعرفها المؤرخ اليوناني (**هيرو دوت**) بانها: «حكم الاغلبية وانها المجتمع الذي تكون فيه السيادة للقانون»[2].

وعرف (**روبرت.م. ماكيفر**) الديمقراطية بانها: «الوسيلة لاستثارة رغبات الاغلبية وفي نفس الوقت لحماية الاقلية وهي لاتعني حكم الاغلبية حكم الجماهير، حيث ان الحكام المستبدين والدكتاتوريين في بعض الحالات كانوا يحظون بتأييد اغلبية رعاياهم فهي ليست طريقة للحكم ولكنها طريقة لتحديد من الذي يحكم وتحديد الخطوط العريضة لاهداف الحكم[3].

اذ هناك اختلاف في تعاريف الديمقراطية وهذا الاختلاف في النظرة الى

(1) عن د.هشام حكمت عبد الستار، المصدر السابق، ص15.

(2) عن ادوارد بيرينز، النظريات السياسية في العالم المعاصر، ط2، ترجمة عبد الكريم احمد، بيروت، 1988، ص26.

(3) عن اكرم بدر الدين، المصدر السابق، ص35، وكذلك انظر نزار الطبقجلي، الوجيز في الفكر السياسي، بغداد، 1969، ص35.

الديمقراطية ولد اختلافات فكرية عند التطبيق[1]، فالديمقراطية لم تتخذ صيغة واحدة اذ ان تنوع الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية يتحكم الى حد بعيد في تنوع الصيغ التي تتخذها الديمقراطية، فقد مرت على الديمقراطية كمذهب وكنظام تيارات كثيرة وتقلبات شتى ادت الى رواجها وازدهارها في بعض الاحيان والى تقليصها وانحسار مدها في احيان اخرى، ان هذا يعبر عنه تنوع النعوت التي اقترنت بالديمقراطية حيث يتم الكلام عن الديمقراطية السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والشعبية ... الخ)[2].

(فالديمقراطية السياسية) تعني ان تكون السلطة السياسية للشعب وبما ان اجتماع الشعب امر متعذر فهي تكتفي ان يكون القرار للاغلبية وهي تعارض الاوليغارشية التي هي حكم القلة[3]، وتهدف الديمقراطية السياسية الى حماية الفرد من الاستبداد والقهر الى اشتراكه في وضع القواعد القانونية التي تحكم العلاقات في المجتمع في شتى المجالات[4]، وهي التي تقضي بحق المواطنين بالاقتراع العام[5].

اما (الديمقراطية الاجتماعية) فكانت فكرة تمثل رد فعل على الدولة البوليسية او الدولة السلبية التي كانت تجعل من الثروة السند الوحيد الذي يجعل للمرء اعتبارا، ويعد (هارلودلاسكي) الديمقراطية الاجتماعية مرحلة وسط بين الديمقراطية الليبرالية والاشتراكية[6].

وتسعى الديمقراطية الاجتماعية الى اقامة مجتمع تضمن فيه المتطلبات الحياتية

---

(1) د. هشام حكمت عبد الستار، المصدر السابق، ص149.

(2) رجاء مجيد كاظم، المصدر السابق، ص27.

(3) مصطفى ابو زيد فهمي، مبادئ الانظمة السياسية، ط1، دار المعارف للطباعة، مصر، 1984، ص186.

(4) عصام سليمان، المصدر السابق، ص224.

(5) علي محمد لاغا، المصدر السابق، 113.

(6) عامر حسن فياض، جذور الفكر الديمقراطي في العراق الحديث (1914 – 1939) ط1، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 2002، ص59.

الاساسية للفرد، اذ يضمن له ازدهار انسانيته في اطار من العدالة، وبناءاً عليه فان المبدأ الاساس الذي يحكم مثل هذا المجتمع هو المساواة ليست فقط السياسية بل المساواة في الفرص والوسائل المتاحة للافراد وهي تسعى الى تحقق التوازن الاجتماعي وبالتالي التوزيع العادل للاموال والاشياء عن طريق الاجور والرعاية الاجتماعية ومحاربة البطالة، وعليه تعرف الديمقراطية الاجتماعية وفقاً لهذا المفهوم بانها نظام الرفاهية في ظل العدالة[1].

اذن الديمقراطية الاجتماعية بمفهومها الديناميكي تحرر الفرد من هيمنة الطبقة المسيطرة اقتصادياً ومن الراسمالية ومن تحكم ارباب العمل، وتحريره ايضاً من عبودية القوى المادية كالعوق والحوادث والازمات الاقتصادية[2].

اما (الديمقراطية الاقتصادية) فهي الديمقراطية التي تسعى الى سيطرة الشعب على الاقتصاد على مستوى الدولة ويتطلب ان تكون له سيطرة على مصادر السلطان الاقتصادي الامر الذي يؤدي الى الاخذ بسياسة التأميم وسياسة التخطيط.. وسيطرة الشعب على الاقتصاد على مستوى المشروع ويتطلب كذلك اشراك المحكومين في ادارة المشروع نفسه الامر الذي يؤدي الى اشراك العمال في مجالس الادارة[3]. كما تعني الاعتراف بحقوق الافراد الاقتصادية وضمانها كحق العمل وحق الحصول على اعلى المراتب للعمل[4].

اما (الديمقراطية الشعبية) وهي تدل على الانظمة السياسية الاشتراكية التي نشأت في اوربا الشرقية واسيا والتي تختلف عن دكتاتورية البروليتاريا التي وجدت

---

(1) منذر الشاوي، الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية، بغداد، 1998، ص207-ص208.

(2) المصدر نفسه، ص209.

(3) مصطفى ابو زيد فهمي، المصدر السابق، ص285.

(4) عصام سليمان، المصدر السابق، ص224.

في الاتحاد السوفيتي[1]، واستعمل هذا المصطلح للتأكيد على شعبية هذه الانظمة وتمييزها عن الديمقراطية التي تعتمدها الانظمة الراسمالية، ويتسم هذا المفهوم بالغموض بسبب تعدد التفسيرات الماركسية له في الفترة (1945-1947)، فقيل انها عبارة عن نظام وسط بين الديمقراطية الماركسية التي اساسها دكتاتورية البروليتاريا، والديمقراطية البرجوازية والراسمالية، وبهذا المعنى تصبح الديمقراطية الشعبية مرحلة انتقالية وتمهيداً لاستقبال الديمقراطية الماركسية ثم تطورت لتصبح احد اشكال دكتاتورية البروليتاريا[2].

وتتميز الديمقراطية الشعبية بتعدد الاحزاب التي تساند البناء الاشتراكي وتعترف بالدور القيادي للحزب الشيوعي، وكما تقوم الديمقراطية الشعبية على وجود جبهة وطنية تمثل تحالف بشكل تنظيمي خاص لتحالف الطبقة العاملة والفلاحين والمثقفين والبرجوازية الصغيرة وجزء من البرجوازية المتوسطة[3]. وتتميز ايضاً باستفادتها من الاشكال والتقاليد البرلمانية الموجودة في اوربا للكفاح ضد الراسمالية ومن اجل الاشتراكية[4].

اما موقف الديمقراطيات الغربية من نظام الديمقراطية الشعبية فتعتبر هذا النظام غير ديمقراطي لان اساليبه لاتحترم المقاييس الاساسية التي تقرها الديمقراطيات، فالتعبير عن ارادة الشعب يجري على اساس نظام معقد مفروض من اعلى داخل حزب حكومي او جبهة حكومية واحدة بحيث تقيد حرية الاختيار لدى المواطن وحرية تأييده او رفضه لحزب دون اخر[5].

---

(1) افانا سيف، اسس الفلسفة الماركسية، ترجمة عبد الرزاق الصافي، مكتبة النهضة للطباعة، بغداد، بلا تاريخ، ص270.

(2) عصام سليمان، المصدر السابق، ص228.

(3) ق.افانا سيف، المصدر السابق، ص270-271.

(4) المصدر نفسه، ص271.

(5) موريس كرانستون، معجم المصطلحات السياسية ط3، دار الثقافة للطباعة، بيروت، 2005، ص76.

اما الديمقراطية الاشتراكية فهي عقيدة سياسية تقوم على اسس فلسفية وهي نتيجة من نتائج تطور فكر ديمقراطي ويؤمن بان الشعب مصدر السلطة وهو الذي يسن الشرائع وينفذ القوانين ليس طبقة معينة ذات دكتاتورية على الغير كما هو مع الشيوعية ولا لشخص معين على كل الطبقات كما في النازية[1].

وتسعى الديمقراطية الاشتراكية على الحفاظ على كرامة الانسان وحقه على العيش في حياة حرة كريمة تحفظ له دينه وقوميته وحريته ممثلة بالدولة الصالحة والملكية الخاصة التي لاتشكل خطراً على المجتمع وتسعى الى الاخاء الذي يحفظ للمجتمع كرامته وعزته الوطنية والقومية ونشر الخير والسلام والقضاء على الحروب[2] وتهدف ايضاً الى الحرية السياسية الاقتصادية وحرية العقيدة والمساواة سواء كانت اجتماعية أو سياسية او مساواة بالقانون والفرص والمواطنة وتسعى للوصول الى السلطة على اساس الانتخابات وليس على أساس القوة[3].

اما الديمقراطية الماركسية وهي التي تتحقق عند انتصار الطبقة الكادحة وسيطرتها على وسائل الانتاج لضمان الغاء التفرقة بين الطبقة التي لاتملك والطبقة التي تملك فأن الجانب الاقتصادي عندها هو المحرك للجانب الاجتماعي المتصل بنظام سياسي معين[4].

اما الديمقراطية الليبرالية فهي مجموعة من الافكار والقيم التي تدور حول السلطة والفرد وترمي الى تحرير الفرد من كل القيود التي تكبلهُ فهي رد فعل ضد كل تحكم وكل سلطة مطلقة وتبغي القضاء على كل اكراه يشوب حرية ارادة الافراد أي انها ترتبط بعدة قيم اولهما الفردية وتعد مرتكزاً من المرتكزات الاساسية

---

(1) احمد عبد القادر الديمقراطية السياسية بلا تاريخ، بلا مكان، ص43.

(2) المصدر نفسه، ص38.

(3) المصدر نفسه، ص35.

(4) نعمان الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، عمان، 2004، ص229.

التي تستند اليها الديمقراطية بصيغتها الليبرالية التي ساهمت في تطوير الفرد اكثر من أي نظام اخر فالمجتمع الديمقراطي هو ذلك المجتمع الذي يسمح للفرد بان يمارس قدراته ويستمتع بها ويطورها حسب قدرته[1].

ان الفردية في هذا السياق تعني ان الفرد هو القيمة العليا وانه الهدف النهائي وما الدولة او السلطة السياسية الا وسيلة لتأمين حقوق الافراد والموازنة بينها وكذلك لتحقق المصالح المشتركة او النفع العام[2]. وثانيهما سيادة الامة وتعني السلطة التي لايوجد ما ينافسها او يساويها والتي يخضع لها جميع الرعايا والمواطنين ووظيفتها الاساسية تتمثل بوضع القوانين وتكون هي فوق القانون ويكون لها التزام اخلاقي نص عليه القانون الالهي والقانون الطبيعي[3]. وثالثهما سيادة القانون ويقصد به القانون الوضعي وليس القوانين الالهية او الموصى بها ويضع الفكر الليبرالي مبدأ سيادة القانون بادوات وضوابط تنحصر في وجود دستور دائم والفصل بين السلطات[4].

ورابعهما الحرية فهي المرتكز الاساس للديمقراطية الليبرالية وهي الحق الاول من الحقوق الطبيعية وهي التعبير الاساس عن حق الانسان في الوجود وعن غريزته في الحفاظ على ذاته كما سوف تبدو بوصفها النتيجة الطبيعية لاستقلاله الذاتي وكفايته العقلانية وسوف تبدو في الاخير شرط للبحث عن السعادة[5].

---

(1) عامر حسن فياض، جذور الفكر الديمقراطي في العراق الحديث (1914-1939)، المصدر السابق، ص22.

(2) سعيد زيداني، اطلالة على الديمقراطية الليبرالية، مجلة المستقبل العربي، العدد135، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص16.

(3) امل هندي كاطع، المصدر السابق، ص31-ص32.

(4) المصدر نفسه، ص33-ص34 وكذلك النظر سعيد زيداني، المصدر السابق، ص12.

(5) عامر حسن فياض، جذور الفكر الديمقراطي في العراق الحديث (1914-1939)، المصدر السابق، ص33.

وخامسهما المساواة وجاءت فكرة المساواة مع فكرة الحرية ويمكن التمييز بين اربعة انواع من المساواة الاولى المساواة المدنية وتعني حصول الافراد على نفس الحقوق تجاه القوانين المدنية كحماية القوانين لهم وحق الشكوى امام المحاكم وقد عمت هذه المساواة جميع البلدان المتمدنة، اما الثانية فهي المساواة السياسية وتوجد حيث يتمتع كل السكان البالغين في المجتمع بحق الانتخاب والدخول في وظائف الحكومة دون تمييز والثالثة المساواة الاجتماعية وتوجد في البلاد التي لاتميز بين طبقة وطبقة اخرى سواء بواسطة القانون او بواسطة العادات والتقاليد، والرابعة المساواة الطبيعية وتطلق على تشابة الناس جميعاً عند ولادتهم في مظاهرهم الطبيعية والنفسية[1].

وسادسهما العقلانية حيث ان الديمقراطية الليبرالية قائمة ايضاً على العقلانية، عقلانية تحرص في تاكيد دور العقل في التوفيق بين المصالح والاهداف المتنافسة، وتتجلى هذه العقلانية في المقاضاة العلنية، وفي التشريع، وفي عملية اتخاذ القرار السياسي، كما تتجلى في التاكيد على الحوار والاقناع والمحاججة في جولا يعكره الارهاب او التلويح بقطع الارزاق والاعناق، والقرارات المتخذه من قبل الهيئات المختلفة خاضعة للمراجعة والتحليل والتقويم والنقد[2].

اما مصادر الديمقراطية الليبرالية فتتمثل في كل من التيار الاقتصادي الليبرالي الذي يقوم على اساس الحرية الاقتصادية وعدم تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية الا بشكل محصور جداً وذلك لضمان المصالح الشخصية واطلق على المذهب الاقتصادي الذي اسس الليبرالية الاقتصادية بالمذهب الطبيعي وشعارة "دعه يعمل

---

(1) عبد الفتاح ابراهيم، منابع الفكر الديمقراطي بين النظرية والتطبيق في التجربة العراقية، ط1، دار الحوراء للطباعة والنشر، بغداد، 2004، ص33-ص34.

(2) سعيد زيداني، المصدر السابق، ص17.

دعه يمر" ويعد (ادم سمث) من اهم دعاته[1]. والمدرسة النفعية التي اسسها (جرمي بنتام)، حيث ارست هذه المدرسة الدولة والحرية والقانون على اساس نفعي، فالدولة تقوم على اسس نفعية وليس على فكرة العدالة، وان الحياة يسودها سيدان هما (الالم واللذة)، وقد نادى بنتام بترك كل فرد حر في تقرير مصلحته بدافع من الانانية سعياً وراء اللذة والسعادة دون خشية ان يلحق ضرر بالجماعة[2].

وفي الحقيقة هناك من يقسم الديمقراطية على:-

أ- الديمقراطية التقليدية:

وهي الديمقراطية التي تمتاز بعدة خصائص منها انها مذهب سياسي يقوم على اساس تمكين الشعب من ممارسته السلطة السياسية في الدولة وذلك اما مباشرة بواسطة من ينتخبهم من نواب او باشتراك الشعب مع هؤلاء النواب في ذلك[3]، فلا يقوم أي نظام ديمقراطي الا عندما تكون ارادة الشعب فوق كل ارادة وهذا ماتضمنه اعلان الاستقلال الامريكي عام 1776م، واعلان حقوق الانسان الفرنسي عام 1789م، والدستور الفرنسي عام 1946 حيث اكد في مادته الثالثه على سيادة الشعب[4].

ولقد اختلفت الاراء حول هذه السيادة هل هي سيادة سياسية؟ ام سيادة قانونية؟.

ان السيادة السياسية تتجلى في ان الحكومة القائمة على القانون انما تاتي الى الحكم بناء على رغبة الشعب كما تظهرها الانتخابات الحرة، بينما السيادة القانونية

---

(1) اكرم بدر الدين المصدر السابق، ص147.

(2) المصدر نفسة، ص49.

(3) عبد الغني بسيوني، المصدر السابق، ص204.

(4) عبد الفتاح حسنين العدوي، الديمقراطية وفكرة الدولة، دار الاتحاد العربي للطباعة، 1964، ص19.

هي السلطة الممنوحة لهذه الحكومة والتي تستطيع بمقتاضاها تسيير دفة الحكم وتنظيم شؤون الحياة وبذلك تكون السيادة السياسية هي الاصل والاساس لانها تتخطى سلطة الحكومة أي السيادة القانونية لتصل الى مصدر هذه السلطة وهو الشعب او مجموع الناخبيين، لذلك الدول الديمقراطية تكون السيادة السياسية المتمثلة في الحقوق السياسية لمجموع الشعب رقيباً على السيادة القانونية أي سلطة الحكومة بحيث تستطيع ان تحد من غلوائها او تزيلها تماما وبعبارة اخرى ان الشعب هو الذي يأتي. الحكومة او يعزلها بحسب ما اذا كانت تسئ اوتحسن استخدام السيادة القانونية[1].

وكذلك تتميز الديمقراطية التقليدية باسنادها الى المذهب الفردي الذي يقدس الفرد ويسعى الى حماية حقوقه وحرياته وتحقيق سعادته وكذلك اسنادها الى مبدأ المساواة القانونية لجميع الافراد وكفالتها للحقوق والحريات الفردية[2].

ب- الديمقراطية المعاصرة:

وتستند على مجموعة الاسس والمبادئ، **واول هذه المبادئ** هو الدستور الذي يعتبر النظام الاساسي للدولة والسلطة والمرجعية العليا للكيان الوطني او القومي التي اليها يجري الاحتكام ومن رحمها تنظم القوانين والمؤسسات وتنشأ السلطة وتتمايز عن بعضها صوتاً للحقوق وتوزيعاً للاختصاصات ومنعاً للاحتكار وتفصيلاً لاليات الرقابة[3]، وهناك شرطين لقيام الديمقراطية الدستورية اولهما قبول مجتمعي لمبدأ المساواة السياسية بين المواطنين باعتبارهم بشراً اولا، وباعتبارهم

---

(1) المصدر نفسه، ص24.

(2) نعمان الخطيب، المصدر السابق، ص232.

(3) عبد الاله بلقزيز، نحن والنظام الديمقراطي، مجلة المستقبل العربي، العدد 236، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص77.

مواطنيين أي الاخذ بمبدأ المواطنة واعتبارها مصدر حق للمساواة السياسية[1]، فالديمقراطية هي المعبر السليم عن قيمة الفرد وكرامته كعضو نافع نحو الجماعة السياسية التي يعيش في ظلها ويتطلب منه المساهمة بنشاط ملحوظ في ادارة شؤون الجماعة فهي مبادئ هامة لازمة للحياة السياسية[2].

اما نجاح الدستور الديمقراطي فانه يتوقف على شرطين **اولهما**: ان يوضع الدستور من قبل جمعية تاسيسية منتخبة، **وثانيهما** ان يقوم الدستور على مبادئ ديمقراطية يتم تجسيدها في مؤسسات دستورية ملزمة تقوم على اساس عدم الجمع بين السلطات الثلاثة[3]، في حين ان البعض الاخر لايعد الفصل بين السلطات عنصراً اساسياً من عناصر الديمقراطية، اذ ان ذلك يعني خلط هذه الصيغة التنظيمية للسلطات مع مسالة الحد من السلطة بواسطة الحقوق الاساسية التي ينبغي ان يصار الى الدفاع عنها عملياً بقوانين دستورية يطبقها ويدافع عنها قضاة وقانونيون مستقلون، فالديمقراطية لا تتحدد بفصل السلطات بل بطبيعة الصلات القائمة بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي والدولة[4].

اما **المبدأ الثاني** للديمقراطية المعاصرة فهو مبدأ ضمان الحقوق والحريات العامة كحرية الراي والتعبير والصحافة والبحث العلمي والحق في الاختلاف وذلك لجميع الافراد والجماعات وبمقتضى القانون[5]، فالترابط اذن بين الديمقراطية وحقوق الانسان وثيق فبعض مبادئ ومقومات الديمقراطية هي جزء

---

(1) علي خليفة الكواري، المصدر السابق، ص34.

(2) احمد سويلم العمري، بحوث في السياسة، مكتبة الانجلو المصرية، 1953، ص210.

(3) علي خليفة الكواري، المصدر السابق، ص38.

(4) الان تورين، ماهي الديمقراطية ؟ حكم الاكثرية ام ضمانات الاقلية ؟، ط2، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقي، لبنان، 1995، ص40.

(5) عبد الاله بلقزيز، المصدر السابق، ص77.

من حقوق الانسان وحرياته الاساسية وبعضها الاخر لايمكن ان يقوم من غير ممارسة حقوق الانسان وحرياته الاساسية بصورة كاملة لذلك عُد الحكم الديمقراطي هو اقوى الضمانات لحقوق الانسان وحمايتها واكد المؤتمر العالمي لحقوق الانسان في فينا عام 1993م وفي مادته الثامنة على اساس الترابط بين الديمقراطية وحقوق الانسان والتنمية وهي الحريات الاساسية فهي امور مترابطة تعزز بعضها البعض وأكدت المادة (16) من نفس البيان الختامي على أعطاء الأولوية للعمل الوطني والدولي لتعزيز الديمقراطية والتنمية وحقوق الانسان[1].

بينما يقوم **المبدأ الثالث** للديمقراطية المعاصرة على اسس المشاركة السياسية الواسعة عبر قنوات المؤسسات السياسية وعلى اسس من التنافس، فمن خلال المشاركة يتعزز دورا المواطنين في اطار النظام السياسي وضمان مساهمتهم في عملية صنع السياسات العامة والقرارات السياسية والتاثير فيها، اذ يمكن وصف النظام الديمقراطي بانه النظام الذي يسمح باوسع مشاركة من جانب المواطنين سواء بصورة مباشرة او غير مباشرة في التاثير في عملية صنع القرارات السياسية واختيار القادة السياسيين[2]، ومن اجل تامين المشاركة السياسية لابد من اقرار مبدأ النظام التمثيلي الوطني والمحلي فهو شرط وجوب الديمقراطية والذي يتحقق به قيام السلطة الدستورية التشريعية بوصفها من اركان الدولة الوطنية الحديثة[3].

اما **المبدأ الرابع** فيقوم على اسس تداول السلطة سلمياً ويعني فتح مجال السلطة امام الحق في الادارة والتدبير من لدن القوى التي رشحها الفرد الانتخابي لادارة النظام الحكومي ذلك ان الديمقراطية ليست نصاً دستورياً فحسب وليست

---

(1) د.رياض عزيز هادي، حقوق الانسان (تطورها مضامينها-حمايتها)، بغداد، 2005، ص116.

(2) حسين علوان البيج، الديمقراطية واشكالية التعاقب على السلطة، مجلة المستقبل العربي، العدد 236، المصدر السابق، ص96.

(3) عبد الاله بلقزيز، المصدر السابق، ص77.

وصفاً في التنظيم وحق التمثيل والمشاركة فقط بل هي ايضاً واساساً الحق في ادارة السلطة وحق يقرره الشعب بالارادة الحرة والمعبر عنها في الانتخابات[1].

اما المبدأ الاخير فهو مبدأ التعددية السياسية ويعني الاعتقاد بحقوق جميع الافراد وبممارسة حرية التجمع وتاسيس الاحزاب والجماعات والتعبير عن الاراء والافكار والمناداة بالمصالح والاهداف من خلال المشاركة بالسلطة، والمساهمة في صنع القرار والدفاع عن الحقوق السياسية والطبيعية عبر المعارضة المشروعة المقننة والمعترف بها سياسياً ودستورياً وهي انعكاس واع لاختلاف المصالح والافكار والايديولوجيات والاتحادات المذهبية والعرقية وتباين التفسيرات الدينية وتضارب التوجهات لدى الجماعات المختلفة ولابد من توفير المناخ السياسي الملائم الذي يوفر الضمانات الدستورية الكافية لممارسة مختلف الجماعات والقوى لهذا الحق[2].

ويرى (روبرت دال) ان الديمقراطية المعاصرة عملية فذة لاتخاذ القرارات الجماعية الملزمة وهنا يركز على جوهر الديمقراطية يعدها في المقام الاول نظاماً يتم التوصل فيه الى القرارات الجماعية الملزمة لجماعة ما عن طريق ضمان حق افرادها في المشاركة الفعالة بشكل مباشر او غير مباشر في اتخاذ القرارات الملزمة لهم والجماعة الديمقراطية وفق هذا المفهوم يمكن ان تكون دولة او جمعية او منظمة اهلية[3].

وهناك من يقسم الديمقراطية على ثلاث انماط رئيسية هي[4]:-

---

(1) المصدر السابق، ص78.

(2) ابراهيم العبادي، التعددية السياسية ارث الماضي ورهان المستقبل عن كتاب الاسلام المعاصر والديمقراطية لمجموعة باحثين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2004، ص161.

(3) علي خليفة الكواري، المصدر السابق، ص18.

(4) الان تورين، المصدر السابق، ص43-ص44.

أ- النمط الاول ويولي اهمية مركزية للحد من سلطة الدولة عن طريق القـانون او عن طريق الاعتراف بالحقوق الاساسية.

ب- النمط الثاني ويولي اهمية اكبر للمواطنية والدستور والافكـار الاخلاقيـة او الدينية التي تؤمن وحدة المجتمع وتكاملـة وتـبني القـوانين علـى اسـاس مـتين فتتقدم الديمقراطية هنا بحكم ارادة المساواة اكثر مما تقدم لحكم الرغبة بالحرية.

ج- النمط الثالث وهو يشدد على الصفة التمثيلية المجتمعية التي يتمتع بها الحكـام ويعـارض الديمقراطيـة التـي تدافع عن مصالح الفئات الشعبية والاولغارشية سواء كانت مرتبطة بحكم ملكي تحدده حيازته على امتيازات معينة او ملكيـة لرأسمال.

ومن خلال ماتقدم يتبين ان البعض لم يفرق بين الديمقراطية كفكرة مـن جهـة وكنظام حكم من جهة اخرى، فالديمقراطية كفكرة تعني ذلك المذهب الـذي يرجـع اصل السلطة السياسية ومصدرهـا الى الارادة العامة للامة فهي لا تكون شرعية الا اذا كانت وليدة ارادة الامة، اما الديمقراطية كنظام حكم فهـي ذلـك النظـام الـذي يستلهم روح المذهب الديمقراطي أي النظام الذي ينشـأ وليـداً لارادة الامـة ويقـرر اصحابة انه نظام شرعي لانه يقوم على اساس الارادة وتكـون حريـة الافـراد فيـه مكفولة[1].

ونتيجة لما سبق يمكن القول ان الديمقراطية بمدلولها العام تتسـع لكـل مـذهب سياسي يعتبر ارادة الشعب مصدراً لسلطة الحكام وتشمل كل نظـام سياسـي يقـوم على حكم الشعب بنفسه ولذلك فهمـت الديمقراطيـة بانهـا حكومـة الشـعب مـن الشعب والى الشعب، وفي هذا العالم الحـديث تفهـم الديمقراطيـة في حـدها الادنـى على انها تهدف فكراً وممارسة الى اعتبار الانسان قيمة في ذاته، وحقه كفرد وجماعـة

(1) رجاء كاظم مجيد، المصدر السابق، ص13.

في التعبير عن رأيه وفي المشاركة في صنع القرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي ومن اجل تحقق تقدمهُ وسعادته[1].

اما صور او انواع الديمقراطية بعدها نظام حكم فهي:-

أ- الديمقراطية المباشرة:

وهي التي تحقق مباشرة الشعب لسيادته وسلطته بنفسه دون وساطة من نواب او ممثلين فتصدر القرارات باتفاق افراد الشعب وباغلبيته[2]، حيث ان الشعب هو الاساس ومصدر السلطة ومن الطبيعي ان يتولى بنفسه شؤونه دون وساطة او انابة فيمارس الشعب بنفسه جميع الاختصاصات التشريعية والتنفيذية والقضائية[3].

وقد عرفت جذور هذا النظام في المدن الاغريقية القديمة وخاصة اثينا ويعد جان جاك روسو من أشد المؤيدين للديمقراطية المباشرة ومن اشد المهاجمين للديمقراطية النيابية[4].

ب- الديمقراطية غير المباشرة او النيابية:

وهي النظام الذي لايزاول الشعب السلطة فيه بنفسه بل يختار من يمارس الحكم باسمه أي ان دور الشعب يقوم على اسس انتخاب عدد من الممثلين لتكوين الهيئات التي تتولى زمام الحكم في الدولة لمدة محددة وان الحق في الحكم في ظل الديمقراطية النيابية يعود الى هيئة منفردة او متعددة[5].

اما اركان النظام النيابي فتتمثل بوجود هيئة منتخبة ذات سلطة فعلية،

---

(1) المصدر نفسه، ص15.

(2) عبد الغني بسيوني، المصدر السابق، ص207.

(3) محمد كاظم المشهداني، النظم السياسية، ط1، دار الحكم للطباعة والنشر، 1991، ص19.

(4) د.بطرس بطرس غالي ود.محمود خيري عيسى، المصدر السابق، ص146.

(5) محمد كاظم المشهداني، المصدر السابق، ص32.

وتوقيت مدة العضوية في الهيئة البرلمانية و تمثيل النائب لامة باسرها واستقلال الهيئة النيابية عن الناخبين[1].

ج- **الديمقراطية شبة المباشرة:**

وهي النظام الوسط بين الديمقراطية المباشرة حيث يتولى الشعب السلطة بنفسه ونظام الديمقراطية التمثيلية حيث يقتصر دور الشعب على اختيار ممثلين يتولون الحكم باسمة ونيابة عنه فامام استحالة الاخذ بالحكم المباشر وابتعاد النظام النيابي البديل عن الاساس المثالي للفكرة الديمقراطية الصحيحة التي تفترض ان يباشر الشعب صاحب السيادة السلطة بنفسه فوجد الحل ان يقوم الشعب بانتخاب نواب لمباشرة شؤون الحكم على ان يحتفظ لنفسه حق التقرير في بعض المسائل[2]، ومن خلال وسائل معينة تتمثل في الاستفتاء الشعبي، والاعتراض الشعبي، والاقتراح الشعبي، وعزل رئيس الجمهورية واقالة الناخبيين لنائبهم[3].

2- مراحل تطور الديمقراطية فكرة ونظاماً:

ان كلمة الديمقراطية تعود الى اصل اغريقي وتعني حكم الشعب و سلطته فهي في اللغة اليونانية تتكون من مقطعين الاول وهو Demos ويعني الشعب والثاني kratien ويعني حكم او سلطة[4].

ومن اجل معرفة الديمقراطية كما تطورت تاريخياً في الفكر السياسي لابد من العودة الى بعض المفكرين الذين عرضوا فكرة الديمقراطية ولايعني ذلك حصر جميع المفكرين، وانما هي امثلة ونماذج تعبير عن اهم التيارات الفكرية السائدة، ويمكن ان

---

(1) عبد الغني بسيوني، المصدر السابق، ص212.

(2) محمد كاظم المشهداني، المصدر السابق، ص 25.

(3) المصدر نفسه، ص26.

(4) نعمان الخطيب، المصدر السابق، ص226.

تتضح هذه التيارات الفكرية اذا اعتمدنا على تقسيم الفكر السياسي للديمقراطية على اربعة مراحل وهي[1]:

أ- مرحلة الميراث القديم للديمقراطية:

ويقصد بها كما ظهرت في المدن اليونانية وروما، ففي المدن اليونانية القديمة قد خاضت الشعوب التي تعيش على بحر ايجه معارك رهيبة دفاعاً عن حريتها في اختيار الحكام ومن الشرائع والقوانين التي توافق مصالحها وأوضاعها حتى تمكنت اخيراً من جعل الديمقراطية شعاراً لها في كل مظاهر الحياة[2]. فقد كان هناك اتجاهين اساسيين في تطور المجتمع، الاول يستهدف سلب شخصية وارادة الافراد وحريتهم وجعلهم اتباع للملك او الامير، والثاني يحرر الفرد من أي سيطرة او ضغط او ارهاب ويؤلف من مجموعهم هيئة قائمة على القانون والتضامن والمساواة في الحقوق والواجبات[3].

وقد ساد الاتجاه الثاني وظهرت الديمقراطية اليونانية خصوصاً في اثينا التي امتازت بانها مباشرة أي ان الناس يحكموا انفسهم مباشرة فكانت تعقد الاجتماعات الدورية في ساحة عامة في اثينا وكان المجتمعون خلالها ينظرون في شوؤنهم السياسية والدينية وكانوا يسمون هذا الاجتماع او المجلس (اكليزيا) وفي اسبرطة المدينة المنافسة لاثينا كانوا يسمونه (ايلا). ومن الناحية العملية جاء بركليس (490-4529 ق.م) يمد اثينا بدستور، وكان لهذا الاجراء وقع بعيد الغور حيث وجدت الديمقراطية الاثينية تعبيرها في تكوين التنظيمات السياسية من بينها

---

(1) اكرم بدر الدين، المصدر السابق، ص23.

(2) ابراهيم حداد، الديمقراطية عند العرب، دار الثقافة، بيروت، 1958، ص22.

(3) المصدر نفسه، ص13.

الجمعية والمؤتمر العام ومجلس الخمسمائة والمحاكم[1].

ب-مرحلة الثورة الديمقراطية:

يمثل التقبل الواسع للمفهوم الديمقراطي ثورة في الفكر السياسي ارتبطت بظهور العالم الحديث ويعتبر انبعاث الفكرة الديمقراطية نتاجاً حديثاً لتاثير مجموعة من المؤثرات التاريخية لعل من ابرزها احياء الاهتمام بالفكر القديم خلال مرحلة النهضة الايطالية[2]، والازمة الفكرية الناجمة عن ظهور حركة الاصلاح البروتستانتي والتي تمثلت في الصراع بين السلطة الزمنية والدينية ثم انتقل هذا الصراع الى السلطة الزمنية فقط بين الحكام والمحكومين[3]، فطالبت حركة الاصلاح البروتستانتي بحرية الاديان، ومقاومة الارستقراطية الاقطاعية للقوة المتزايدة للملكيات القومية، وظهور طبقة وسطى جديدة تطالب بالتحرر من السيطرة الاقطاعية فضلاً عن ظهور المراكز الحضرية[4].

ومن اهم مفكري هذه المرحلة (ميكافيلي) الذي اتسم بالواقعية السياسية وكان تبريره للديمقراطية براجماتياً نفعياً، وكذلك لوك فكان له وقع كبير في انكلترا وفرنسا فاستطاع ان يمهد الى انقلاب جذري في فكر الشعوب شارعين اسلحتهم المختلفة في اوجه الحكم المطلق انذاك بهدف تقييد السلطة والحد من

(1) عامر حسن فياض، جذور الفكر الديمقراطي في العراق الحديث (1914-1939)، المصدر السابق، ص54.

(2) اكرم بدر الدين، المصدر السابق، ص25.

(3) نعمان الخطيب، المصدر السابق، ص27.

(4) اكرم بدر الدين، المصدر السابق، ص26.

صلاحياتها[1].

اما (مونتسكيو) فيرى ان الشعب مصدر السلطة وصاحب السيادة وبنفس الوقت عليه الالتزام بمنتهى الطاعة للسلطان ويرى انه لاجدوى من النظام الديمقراطي الا للدول الصغرى ولايمكن لهذا النظام ان يتحقق الا بوجود حافز الفضيلة السياسية التي بفسادها يفسد الحكم الديمقراطي ومن مكوناتها المساواة والحياة البسيطة ورفض الاستيلاء[2].

اما (روسو) فيعد الشعب صاحب السيادة لانه يشكل من مجموع الذين قبلوا العقد الاجتماعي وهذه السيادة ليست الا تعبيراً عن الارادة العامة[3]، وكذلك (توماس جيفرسون) (1743-1829) الذي ركز على فكرة الحريات العامة و(امانوئيل كانط) (1724-1804) والذي تجاوز النظرة القومية للحدود والتطلع الى السلام العالمي والذي جعلته الثورات الديمقراطية امراً ممكناً.

جـ. مرحلة التركيز على فكرة الحرية:

وخير من مثل هذا الاتجاه (ميكافيلي، ولوك، ومونتسكيو، وروسو، وجيفرسون، وكانط) فأكدوا على اهمية الحرية والمساواة والسيادة وكذلك كل من (ماديسون، وجون ستيورات ميل وجرين وموسكا وجون ديوي) فقد اعتنوا بفكرة الحرية اكثر من عناياتهم بفكرة الحقوق الطبيعية[4].

اذن كان لمفكري العقد الاجتماعي خاصة تاثير كبير وخاصة على الثورة

---

(1) ثائر نجرس هزاع، التيارات الإسلامية الحديثة والمعاصرة في الشرق العربي ومسألة الديمقراطية، (دراسة في ضوء مبدأ الشورى)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 1999، ص25.

(2) المصدر نفسه، ص26.

(3) المصدر السابق، ص21.

(4) اكرم بدر الدين، المصدر السابق، ص31.

الفرنسية عام 1789م التي نادت بحرية الشعوب والمساواة بين الناس والحفاظ على ملكياتهم وحقهم في مقاومة الطغيان الواقع عليهم، فكان فكر روسو بمثابة الفلسفة السياسية والاجتماعية لتلك الثورة حتى قبل بان كتاب العقد الاجتماعي لروسو بمثابة انجيل الثورة الفرنسية كذلك الدستور الامريكي عام 1787م وقبل اعلان الاستقلال عام 1776م كانا قد ابرزا حقوق وحريات الافراد فكان انفجار الثورة الفرنسية بمثابة خدمة ادتها الى المبدأ النظري الذي دعا اليه فلاسفة القرن السابع عشر ودمجه عملياً في القانون الدستوري الوضعي[1].

د-مرحلة الافكار المعاصرة للديمقراطية:

واهم مفكري هذه المرحلة (بلانشارد) الذي اكد على اعادة تفسير فكرة الارادة العامة فالدولة الديمقراطية هي التي تجسد الارادة العامة المشتركة لاعضائها ككل، وكذلك (هوك) الذي انطلق من فكرة الحريات الفردية و(روس) الذي هدف الى التوفيق بين مفهوم العدالة واولوية الحرية التي عدها القيمة الاساسية للمجتمع الديمقراطي، اما (جامبرت) فقد اكد في كتاباته على فكرة الحرية الفردية معتبراً اياها الهدف الاساسي للنظام الاجتماعي العالمي المنظور[2].

اذن يمكن القول ان ماذهب اليه التفكير الاوربي للحكم الديمقراطي في نهاية القرن التاسع عشر يتلخص في ان الشعب هو مصدر السيادة ومستودعها ووليها وانه فوض الملك استعمال هذه السيادة تفويضاً تعاقدياً وان الشعب يستطيع ان يسترد هذه السيادة من الملك في اصول معينة في عقد التفويض[3].

ويتبين لنا من خلال متابعة التطور التاريخي للديمقراطية انها ليست نظاماً غربياً

---

(1) محمد عبد الله العربي، ديمقراطية القومية العربية، ط2، الدار العالمية للطباعة والنشر، القاهرة، 1959، ص20.

(2) عن اكرم بدر الدين، المصدر السابق، ص34.

(3) محمد عبد الله العربي، المصدر السابق، ص19.

وانما هي نظام انساني ساهمت الانسانية كلـها في تطـويره باتجـاه ايجـاد تـوازن بـين السلطة كضرورة والحرية كمطلب اساسي للناس وهي نظام بشري وتجربة حضارية من افرازات العقل الانساني في بحثه عن مصالحة[1] الـتي تكيفهـا البيئـة الذاتيـة او البيئة القومية ولها اصول فلسفية تختلف من مجتمع الى اخـر وبـين عصـر واخـر[2] وبذلك لم تقتصر على اثينا فقد عرفـت الديمقراطيـة في كـل مـن الحضـارة الصـينية القديمة والهندية وفي بلاد الرافدين.

ففي الصين نادى (كونفوشيوس) بسيادة الامة وعـدها مصـدر السـلطة ومـع اعترافة بمبدأ الحق الالهي للاباطرة فقد قرن اسـتمرارهـم في السـلطة برضـا الشـعب وحرم عليهم الاستبداد والتحسن في استعمالها واجـاز للشـعب ان يشـهر السـلاح بوجههم وان يثور عليهم، وراى تلميذه (ماتشيوس) ان سلطة الامبراطـور تمـارس بموجب تفويض من الشعب وللشعب بحق اختيار خليفة له ويفقد الامبراطور حقـه بالاستمرار بالسلطة اذا فقد تلك الثقة واباح قتله اذا لزم الامر[3].

وكذلك الحضارة الهندية فقد سادها دستور عرفي يسمح بتعـايش الاختلافـات واجتماع التناقضات في فضاء حضاري تميزه وحدة روحه الثقافية الحضـارية فكـان ذلك نموذجاً مبكراً للروح الديمقراطية وتطبيقاتها المتجسدة في تعـايش عقائـد دينيـة تتراوح معتقداتها بين ادنى حد من الوثنية واكثرها مادية وتجسـيداً وارقـى اشـكال التوحيد واكثرها تجريداً ورومانسية[4].

اما في بلاد الرافدين فلم يكن حكم الملك حكماً اوتوقراطيـاً أو حكـم فـردي

---

(1) علي خليفة الكواري، المصدر السابق، ص27.

(2) المصدر نفسه، ص24.

(3) علي محمد لاغا، المصدر السابق، ص114.

(4) د.عامر حسن فياض ود.علي عباس مراد، مـدخل الى الفكـر السياسـي القـديم والوسـيط، ط1، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، ص2004، ص122.

بل بطريقة ديمقراطية اذ يشاركه في حكمه مجلس يضم كبار الالهة ويقوم المجلس باختيار انسان معين ليكون حاكماً على الارض واسباغ صفة الملكية عليه ليحكم باسم الالهة[1].

من خلال ماسبق يتبين ان الديمقراطية ليست وليدة اليوم فقد عرفت اصولها قبل الاف السنين ولكن مفهومها يختلف من عصر لاخر، ومن مجتمع لاخر، وتختلف من مفكر لاخر لاختلاف منابعهم الفكرية، وهذا الاختلاف ادى الى تباين تصنيفها والنظر لها فالبعض يرى فيها شكل من اشكال الحكم، والبعض الاخر يعدها مجرد فلسفة او فكر، والاخر يجمع بين الاثنين والبعض يرى انها على انواع منها التقليدية والمعاصرة ومنها الليبرالية والشعبية والسياسية والاقتصادية .... وهذا مادفعنا لمعرفة أي نوع من انواع الديمقراطية التي يدعولها المفكر السياسي عبد الرحمن البزّاز، والمبادئ التي تقوم عليها ؟ وهل هي مجرد فلسفة ام نظام حكم ؟ ام كلاهما معاً؟.

ثانيا: الديمقراطية فكراً وممارسة عند البزّاز:

1- تعريف الديمقراطية ودعائمها عند البزّاز:

يعتقد (البزّاز) انه من الصعوبة وضع تعريف دقيق وشامل يحدد معنى الديمقراطية بدقة وذلك لتطور معناها مع الزمن بل واختلاف المعنى بين عصر واخر مما ادى الى تعدد مآ آل هذا المصطلح الحديث القديم، ويرى (البزّاز) ان الديمقراطية في نظر بعض المفكرين نوع من انواع الحكم على حين تعني لدى فريق اخر "طريقة للحياة الاجتماعية"، وفريق ثالث يعتبرها "فلسفة من الفلسفات"، وقد ادى ذلك التباين والاختلاف في النظرة الى الديمقراطية الى تنوعها فاصبحت هناك ديمقراطية سياسية، واقتصادية .... الا انه يرى بالرغم من ذلك ان اول من عرف

---

(1) المصدر نفسه، ص72- ص73.

الديمقراطية هم اليونان حيث كانت تعني لديهم حكم الشعب او حكومة الشعب التي تقف معارضة لحكم القلة او الطبقة المختارة كما تعني كلمة ارستقراطية[1].

ويرى (البزّاز) ان روح الديمقراطية تتفق مع تعريف الرئيس الامريكي ابراهام لنكولن بقوله: «انها حكومة الشعب ومن الشعب ومن اجل الشعب»[2]، ويعتقد (البزّاز) انه إذا كان اليونان اول من عرف الديمقراطية فهذا لايعني انها تقتصر عليهم او على الدول الغربية الاخرى فقط بل عرفها العرب قبل الاسلام حيث كان العرب في نظامهم القبلي يتمتعون بقسط وافر من الحرية الشخصية والكرامة والمساواة مع الاخرين، واصبحت اكثررسوخاً وتعزيزاً بعد مجئ الاسلام الذي اكد المثل الديمقراطية قبل ان توجد الديمقراطية الحديثة فالناس سواسية كأسنان المشط ولاتفاضل للافراد بانسابهم وقبائلهم وأموالهم ومراكزهم بل بالتقوى، والحكم الشورى بينهم ليس اختصاصاً موروثاً لفئة صغيرة دون غيرها[3].

ويعتقد (البزّاز) ان الديمقراطية المعاصرة اليوم وما تتضمنه من قيم ومبادئ قد تضمنتها الشورى من قبل أي انه يربط بين الديمقراطية المعاصرة و الشورى وهذا احد الاتجاهات الفكرية السياسية التي تعد الديمقراطية هي الشورى.

ويرى (البزّاز) ان الاسلام رسخ الديمقراطية من خلال الشورى وجعلها اساساً لحكومته ونظامه الاجتماعي ونفى الاسلام بذلك الاستبداد وما يرافقة من فظاظة وغلظة تدعو للثغور والتفرقة ويستشهد (البزّاز) بقوله تعالى: «وامرهم

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص273.

(2) المصدر نفسه، ص176.

(3) عبد الرحمن البزّاز، صفحات من الأمس القريب، المصدر السابق، ص98-99. وكذلك انظر: سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: الكارهون للنظام الديمقراطي يشعرون بانه يزيل منافعهم وامتيازاتهم الخاصة، جريدة الزمان، العدد1640، تشرين الاول، 2003، ص14.

شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون»[1]، وقوله تعالى: «لو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك»[2].

اما الدعائم او الركائز التي تقوم عليها الديمقراطية فيعتقد (البزّاز) انها لاتختلف عن الدعائم التي قامت عليها الشورى فهي تتمثل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر مستشهداً بقوله تعالى: «ولتكن منكم امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر اولئك هم المفلحون»[3] أي الزام الفرد بالعمل لتقويم الجماعة والحرص على مصالحها وابداء الراي في تقوميها وهذا دليل قاطع على لزوم شيوع الروح الديمقراطية التي تقوم على حرية الرأي والتعبير والنقد والتوجيه[4].

كما يرى (البزّاز) في قاعدتي "يد الله مع الجماعة" و"لاتجتمع امتي على ضلال" لمرشد لما تدعوا له روح الديمقراطية في تاكيدها للجماعة او الشعب ككل ونكرانها للفرد المستبد او الفئة المستاثرة بالسلطة لفرض وجودها على الامة وقصرها للخضوع لمشيئتها[5].

اذن الديمقراطية كما يراها (البزّاز) هي قيم ومبادئ قبل ان تكون شكلاً من اشكال الحكم لانه يعتقد ان التشريع الاسلامي قد وضع الاسس العامة اما كيف يكون تنظيم هذه الهيئة التي تتولى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي التي تصنع الامر بالمعروف والنهي عن المنكر او يقصد بها (السلطة التشريعية)، والهيئة التي تضطلع بتنفيذ هذا الامر والنهي ويقصدها (السلطة التنفيذية)، والهيئة التي تتوفر للبت فيما سينشأ من الامر والنهي من نزاع وخصومات ويقصد بها (السلطة

---

(1) قرآن كريم، سورة الشورى، الاية: 38.

(2) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص279.

(3) قرآن كريم، سورة ال عمران، الاية: 159.

(4) عبد الرحمن البزّاز، ابحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص171.

(5) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص277.

القضائية)، او كيف يكون اختيار كل هيئة ؟ وكيف يكون التنظيم الداخلي لكل هيئة ؟.

ان تلك الامور كما يعتقد (البزّاز) تركها الاسلام الى جهود العقل الانساني يمضي فيها باجتهاده ليصطفى اكثر الاوضاع ملاءمة لاحتياجات الزمان والمكان على ضوء المبادئ العامة التي يشرعها عقل لانسان نفسه من كتاب الله وسنة رسوله الكريم (صلى الله عليه وسلم) ليسترشد بها[1].

اذن يمكن القول ان (البزّاز) لم ينظر الى الديمقراطية كشكل من اشكال الحكم فقط بل هي قيم ومثل وفلسفة حياة قبل كل شيء، فقد تنعدم الديمقراطية مع وجود اشكالها وقد توجد مع فقدان الاشكال والمظاهر احياناً فالديمقراطية في جوهرها تقوم على اسس رفض كل مظاهر الظلم والتعسف والاستبداد والقسوة[2].

ويرى انها ليست كلمة سحرية تتحقق عند الظهور او عند ترديدها انها قبل كل شئ تربية واعداد انها ليست شكل من اشكال الحكم او مظهراً من مظاهره، انها اولاً وقبل كل شئ فلسفة حياة[3]، وهذه الفلسفة قائمة على الحرية مدمرة للاستبداد لذلك يميز بين الديمقراطية الرشيدة الملاءمة لمجتمعنا العربي وبين اخضاعه لبعض اشكال الديمقراطية القائمة على إفساد المجتمع واشاعة الفوضى، او تحطيم مقوماته من حيث الاساس لألهائها بالقشور عن اللباب وبالعرض دون الجوهر[4].

2. **اسس ومبادئ الديمقراطية عند البزّاز:**

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، ابحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص171-172.

(2) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص160.

(3) عبد الرحمن البزّاز، العراق من الاحتلال الى الاستقلال، المصدر السابق، ص 304.

(4) عبد الرحمن البزّاز، ابحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص169.

لمعرفة نوع الديمقراطية التي دعا لها (البزّاز) وباستنادنا الى التصنيفات السابقة لابد من معرفة المبادئ والاسس التي توجد الديمقراطية بوجودها كما يراها (البزّاز) في نتاجاته الفكرية وهي:

أ- مبدأ سيادة الامة:

وتعني لدى (البزّاز) الايمان بالشعب والعمل من اجله وفي سبيل تحقق ارادته الكلية الكامنة في قرارة نفسه وتعني الايمان بالامة ومقدرتها على اختيار سبيلها الذي تسلكه وتسلم بقدرتها على انتخاب حكامها واخضاعهم لمشيئتها[1]، فهي تعني الايمان بالامة ككل دون محاولة تألية شخص او فئة صغيرة من الافراد فهي تتطلب لزوم تقدير ارادة الامة الصادقة والاعتدادبتلك الارادة مع التسليم اولاً بقدرة تلك الامة على ادراك سبيلها المستقيم ونهجها القويم[2]، فمن الخطر الشديد على حياة الامة ان يتمسك فريق بالسلطة، فلا بد للامة ان تمارس حقوقها لذلك يرى (البزّاز) ان الديمقراطية السليمة هي الطريق السوي الذي يضمن حقوق وحرية وكرامة المواطنين ويحقق الخير العام للأمة لذلك فهي ترفض كل استبداد سواء كان فردياً او طبقياً[3].

ويرى (البزّاز) ان كل نظام استبدادي يناهض طبيعة الامة العربية من حيث الاساس ويمارس الحقائق النهائية التي ترسبت لهذه الامة من تاريخها المجيد الذي تتردد فيه على امتداد الزمن تلك العبارة الخالدة التي قالها الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) مخاطباً عمرو بن العاص بقوله: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احراراً»[4]، وكذلك قوله وهو يخطب في مسجد الرسول (ﷺ): «من راى

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص274.

(2) المصدر نفسه، ص278.

(3) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص160.

(4) عن المصدر السابق، ص278.

منكم في اعوجاجاً فليقومه» ورد عليه احد الحاضرين: «لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا» وقال عمر (رضي الله عنه): «الحمد لله الذي جعل في الامة من يقوم اعوجاج عمر بسيفه»، ومن هذا الحوار وغيره من الاحاديث والسيرة يستخلص (البزّاز) قيم الديمقراطية ومسوؤلية الحاكم تجاه شعبه وحق الشعب في نقد حاكمه وتقويم اعوجاجه حتى لو بالقوة[1].

ويؤكد (البزّاز) على مسوؤلية الحاكم تجاه شعبه ويسترشد بالسيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين[2]، فالحكام كما يراهم (البزّاز) هم اجراء وصاحب الحق الاصلي هو الشعب وواجب الحاكم ان يكون مخلصاً مؤتمناً صادقاً لايخفي شيئاً عن صاحب الحق الحقيقي فالشعب هو الذي يملك السلطات الحقيقية وله ان يعبر عن ارادته الحره[3]، فالحكام هم وكلاء ويعملون حسب مقتضيات مصلحة الشعب ومستوجبات مشاعرهم واحاسيسهم فالحكام منهم ولهم وان الاستعلاء والتسلط لامحل لهما[4]، فلابد من الايمان الصادق العميق بالشعب والعمل الدائب المخلص من اجله ومن اجل تحقق ذاته بحكم نفسه بنفسه والتعبير عن وجوده اذن لابد من ضرورة الايمان بالديمقراطية كما يعتقد (البزّاز) لتجنب مغبة الانحراف[5].

ويعتقد (البزّاز) ان الديمقراطية تتطلب ان يصبح رئيس الدولة الاعلى رمزاً للأمة ومظهراً للسيادة وهو حين يضعه الدستور فوق القانون يريد ان يسود ولا يحكم أي ان يكون له دوراً رمزياً تشريفياً وان يكون الرئيس رئيساً لجميع الشعب

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، ابحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص170.

(2) المصدر نفسه، ص22.

(3) عبد الرحمن، حديث الاربعاء، وزارة الثقافة والارشاد، بغداد، 15-6-1966، ص9.

(4) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص51.

(5) المصدر نفسه، ص29. كذلك انظر: سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: من حق الشعب ان يطلعه حكامه على ما يجري في البلد، المصدر السابق، ص14.

على اختلاف ارائه لافرق بين احزاب او هيئات معينة[1]، فالايمـان بالشـعب كمـا يعتقد (البزّاز) ليست مجرد عاطفة او تعلق وجداني به بل هذا الايمان يتطلـب فـوق ذلك اولاً وقبل كل شئ الايمان بحقوق الشعب كاملـة والحـرص علـى تمكينـه مـن استعمالها بصورة تامة[2]، لذلك يرى (البزّاز) انه لابد من التجاوب والانفتاح مـع الشعب وكشف الحقائق له وانذاره حين يجب ان ينذر وتبشيره حين يجـب ان تـزف اليه البشارة[3]، لذلك كان دائم الانتقاد لسياسة الحكـام في كـلا العهـدين الملكـي والجمهوري وكان يردد قول الشاعر ابو العلاء المعري[4]:

مـــل المقـــام فكـــم اعاشـــر امـــة   امـــرت بغـــير صـــلاحها امراؤهـــا

ظلمـــوا الرعيـــة واســـتجازوا كيـــدها   وعـــدوا مصـــالحهم وهـــم اجراؤهـــا

فلم يكن ايمان (البزّاز) بالشعب مجرد فكر مجرد من الواقع، فعندما اتيحت لـه الفرصة لاستلام رئاسة الوزراء عام 1965م كان (البزّاز) شديد الاعجاب والتـاثر بتجربة الدول الديمقراطية الغربية وخاصة المملكة المتحدة حيث كان هنـاك برنـامج يعرض في بريطانيا اسبوعياً يتضمن لقاء مـع الـوزراء والمسـوؤلين ومـن اصـحاب الاختصاص في شـوؤن الدولـة للاجابـة علـى اتصـالات ورسـائل واستفسـارات المواطنين والصحفيين، فاقترح (البزّاز) انشاء مثـل هـذا البرنـامج كـل يـوم اربعـاء وسماه (حديث الاربعاء) او (مع الشعب) واوضح ذلك بقوله: ومن حق الشـعب على حكامه ان يطلعوه على مايجري في البلد ومن واجب الحكام ان يكونـوا علـى بصيرة عما يجول بخاطر ابناء الشـعب وان يتحـدثوا الـيهم ببسـاطة ووضـوح كمـا

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، العراق من الاحتلال الى الاستقلال، المصدر السابق، ص304.

(2) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص7.

(3) المصدر نفسه، ص80.

(4) عبد الرحمن البزّاز، حديث الاربعاء، وزارة الثقافة والارشاد، بغداد 15-6-1966، ص4.

يتحدث ابناء الاسرة الواحدة، وهو بذلك ايضاً يعبر عن مبدأ المشاركة الشعبية في اتخاذ القرار السياسي[1].

ويعتقد (البزّاز) ان الديمقراطية تواجه صعوبات في الممارسة منها التهم التي توجه الى الشعب بانه جاهل او بالجبن والغباء والتفسخ، فالديمقراطية ليست شعارات او هتافات او استبدال حكم بحكم كما حدث بعد ثورة 14 تموز 1958م[2]، فيرى انه من الطبيعي ان يرضى الشعب بمرحلة انتقالية تتيح للصفوة او القيادات الثورية التصرف بالامور لفترة محدودة ولا يعني ذلك الاستئثار بالسلطة بصورة دائمة، ويرى ان هذه الصفوة يجب ان تمتاز بخصائص كالتي اخذها افلاطون من حيث ان يكون للحاكم رغبة ملحة لمعرفة كل الوجود الحقيقي، وكراهية الباطل، والتعلق بالحق، واحتقار الملذات الجسدية، وعدم الاهتمام بالمال مع سمو العقل وسماحته فضلاً عن الاتصاف بالعدالة وسرعة الفهم والذاكرة الجيدة، كما يعتقد ان العالم العربي ومن ضمنه العراق قد ولاه حكام لوتمنوه حلما لخيبوا على حد قول الشاعر الذي يسترشد (البزّاز) بقوله:

تولى العراق الحكم ناس   لوتمنوه حلما في المنام لخيبوا

فلا سبيل للعراق اذن الا ان يتفادى الفتنة الطامحة او الثورة الجامحة غير الرجوع الى الشعب رجوعاً صادقاً مخلصاً وهو المطلب الاسلم والابقى على الزمن[3]، لذلك يعتقد (البزّاز) ان الكثير من انظمة الحكم العربية وغير العربية تعاني من ازمة فهي تتخبط في كثير من الدول حيث توجد طبقة صغيرة حاكمة لاتؤمن بعقيدة ولاتتقيد بمبدأ وهمهم الاكبر اشباع رغباتهم وارضاء شهواتهم

---

(1) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: من حق الشعب ان يطلعه حكامه على مايجري في البلد، المصدر السابق، ص14.

(2) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص405.

(3) المصدر نفسه، ص406.

ومهمتهم ان يثروا وان يفتقر الشعب وان يشبعوا وان جاعت الالوف واغلب امثال هؤلاءهم آلة بيد الاجنبي وهم ايضاً الاعداء[1].

ويرى (البزّاز) ان هذه البلاد بحاجة ماسة الى تغيير فهذه المرارة والضراوة في اوضاعها لايتم معالجتها الا بالديمقراطية والرجوع الى الشعب رجوعاً حقيقياً مقروناً بالقول والعمل ليتمكن الشعب من ممارسة حقوقه الديمقراطية وحرياته العامة وابطال عهد الوصايات، وصاية الطبقة المتحكمة ووصاية الفئة الصغيرة، فالسيادة للامة والديمقراطية السليمة هي التي تكفل حرية وكرامة المواطن[2].

اذن الديمقراطية في رأ ي (البزّاز) تقوم على فلسفة واضحة حيث تستند الى حسن الظن بالناس وتاكيد سلامة فطرتهم والايمان بكرامة الانسان وسيادة الامة وان الحكام هم وكلاء وخدام الامة والديمقراطية هي الوسيلة للقضاء على الخلافات[3].

ب- مبدأ سيادة الدستور والقانون:

يصف (البزّاز) القانون بمعناه الوصفي الايجابي انه اوامر ونواهي صادرة عن سلطة مختصة سواء كانت متكونه من فرد أو مجموعة افراد واجبة الطاعة على الرعية فالافراد في الدولة الديمقراطية يخضعون لما تسنه المجالس التشريعية لا لان تلك المجالس عادلة ومنطقية قائمة على الاخلاق والفضيلة بل لانهم ملزمون باتباعها[4].

ويعتقد (البزّاز) ان تحقق العدالة الاجتماعية للجميع وتمكين الشعب بالتمتع

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، من روح الاسلام، المصدر السابق، ص79.

(2) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص404، ص405.

(3) عبد الرحمن البزّاز، صفحات من الأمس القريب، المصدر السابق، ص102- ص103.

(4) وحدة البحوث والدراسات في مركز البزّاز للثقافة والرأي، ديمقراطية البزّاز فكراً وممارسة عن كتاب الممارسة العراقية للديمقراطية، مركز البزّاز للثقافة والرأي، بغداد، 2004، ص8-9.

بحقوقه وحماية هذه الحقـوق ووضـع اسـس وقواعـد دولـة مسـتقرة رشـيدة لايـتم الابسيادة القانون، فالثورة وان تعبر عـن اهـداف الامـة الا انهـا لايمكـن ان تحقـق اهدافها الا بسيادة القانون[1].

ويؤكد (البزّاز) ان الشعب قد تعـب مـن الانقلابـات والثـورات ولابـد مـن العودة الى حياة البلـد العاديـة وأن تحقـق الاسـتقرار السياسـي لايـتم بالانقلابـات العسكرية والثورات وانمـا بحكـم القـانون الـذي يعطـي المـواطنين حقـوقهم كافـة ويضمنها كحق الراي والتعبير ومنع الاعتقـالات غـير المجـازة الا بموجـب القـانون والاجراءات القانونيـة الرسميـة الشرعيـة[2]، ومـن اجـل المحافظـة علـى الحريـة الشخصية للافراد فلابد من قانون يحميها، والجدير بالذكر هنا أن (البزّاز) سـارع في وزارته الاولى باصدار قانون في 10/ 11/ 1965 ينص على عدم جواز توقيـف أي شخص إلا بأمر صادر من جهة ذات اختصاص[3].

ويعتقد (البزّاز) ان خير ضامن للحقوق السياسية وغير السياسـية للمـواطنين هو وجود دستور يكون بمثابة القانون الاعلى، وقواعد قانونية تشريعية فمن خـلال هذا الدستور والقانون يمكن للمواطن ان يمارس سيادته ويصـون الحريـات العامـة وتوزع السلطات بعدل ودقة، وانتقد البزّاز دستور عام 1925 العراقـي فوجـد انـه نتيجة من نتائج المعاهدة التي مثلت الانتداب بصيغة واسـلوب جديـد لايختلـف في حقيقته عن جوهر الانتداب[4].

---

(1) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز عمل منذ تشكيل حكومة على اعادة الهيبـة للدولـة وتحقيـق مبـدأ سيادة القانون، جريدة الزمان، العدد 1582، آب 2003، ص14.

(2) محمد كريم مهدي، المصدر السابق، ص155.

(3) سيف الدين عبد الجبار، اتهام جاهز بالتآمر واجه البزّاز في بغـداد ارسـل علـى أثـره الى السـجن والتعذيب، المصدر السابق، ص14.

(4) عبد الرحمن البزّاز، العراق من الاحتلال الى الاستقلال، المصدر السابق، ص273.

ويرى (البزّاز) ضرورة الاصلاح الدستوري الذي يضمن حقوق المواطن غير السياسية والسياسية خاصة، فيؤكد على اهمية حق الانتخاب فلا بد من تشريع يؤكد ويضمن هذا الحق[1].

اما مصادر هذا الدستور والقانون فيرى (البزّاز) في كتاب الله بمثابة دستور كامل خالد متين غير ذي عوج ضمن فيه لنا عز الدنيا ومثوبة الاخرة[2]، فالشريعة الاسلامية شريعة سمحة تؤمن بتطور القانون فالاحكام تتبدل عبر الازمان خاصة بعد ان سد باب الاجتهاد وهذا لايعني الرجوع التام والمطلق الى القوانين الغربية لان القانون مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية وانعكاس لحالة البلاد العقلية والبيئة الخلقية وان افضل الشرائع لنا كما يعتقد البزّاز هي الشريعة الاسلامية[3]، فالدين كما يوصفه (البزّاز) يمثل مجموعة من العقائد والاحكام والفرائض التي تقرها شريعة من الشرائع وتلزم معتنقيها بها، وتعد الشريعة الاسلامية مصدراً من مصادر القانون فهي تقرر المبادئ الاساسية لاسيما القانون العام، أي مايتعلق بعلاقة الدولة بالدول الاخرى، ونظرية الحكم والمبادئ الاساسية الواجبة الرعاية والمتعلقة بحقوق الافراد[4].

ويرى (البزّاز) ان الاسلام هو معتقد ديني ونظام اجتماعي وقواعد اقتصادية وفلسفة حياتية ونظام للحكم لذلك يرفض الاتجاه العلماني القائم على فصل الدين عن الدولة كما هو لدى الغرب[5]، فيقول البزّاز: «ليس عندنا قيصر وكنيسة لنفصلهما عن بعضهما فالاسلام فيه قواعد منظمة للدنيا والاخرة»، فالدنيا وسيلة

---

(1) المصدر السابق، ص281.

(2) عبد الرحمن البزّاز، من روح الاسلام، المصدر السابق، ص59.

(3) المصدر نفسه، ص86-س ص87.

(4) عبد الرحمن البزّاز، مبادئ اصول القانون، المصدر السابق، ص108.

(5) عبد الرحمن البزّاز، من روح الاسلام، المصدر السابق، ص191.

لتحقيق الاخرة فيرى ان ديننا لايتضمن فقط الامور التعبدية ومعتقدات غيبية لاعلاقة لها بالحياة التي نعيشها بل هو اوسع واشمل من ذلك[1]، ويستشهد بقوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ﴾[2]

وقوله تعالى: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ﴾[3]، وبهذا فالشريعة الاسلامية ديناً وقانوناً تعني بتفصيل العقائد وبيان الفروض والعبادات وتضع احكام المعاملات على اختلاف انواعها والحدود (العقوبات) على شتى درجاتها وتنظيم شوؤن الانسان واحواله الشخصية[4]، فالدين والقانون في نظر البزّاز يستقيان من معين واحد ولهما هدف واحد هو تنظيم حياة الفرد والجماعة تنظيماً يضمن لهما السعادة في الدنيا والاخرة، او يحقق بينهم الحياة الفاضلة[5]، كما ان نظام الحكم الذي يدعوا له البزّاز دعامته الديمقراطية ويقوم على اساس الشورى، والاشتراكية لتحقق العدالة الاجتماعية وما الشورى والعدالة الاجتماعية الا مطالب اساسية يدعو اليها الاسلام لتحقق النظام الامثل[6].

اذن الاسلام كدين ودولة وفلسفة وحضارة كما يعتقد (البزّاز) يمتلك اضافة الى قوته الروحية الهائلة قوة مادية صالحة للبقاء قادرة على الابداع والتجديد ومسايرة مقتضيات الحياة[7].

---

(1) المصدر نفسه، ص192.

(2) القرآن الكريم، سورة القصص، الاية:77.

(3) القرآن الكريم، سورة الاعراف، الاية:33.

(4) عبد الرحمن البزّاز، مبادئ اصول القانون، المصدر السابق، ص109.

(5) عبد الرحمن البزّاز، من روح الاسلام، المصدر السابق، ص115.

(6) المصدر نفسه، ص184.

(7) المصدر نفسه، ص58.

اما المصدر الثاني للقانون او الدستور بعد كتاب الله فيتمثل بالسنة النبوية، فيعتقد البزّاز ان رسولنا الكريم (ﷺ) هو المشرع الاعظم الذي وضع اصول الاحكام وقواعد التشريع وما يصلح لكل زمان ومكان فلابد اذن من الرجوع الى احكام الشريعة الاسلامية كمصدر من مصادر القانون باعتبارها قائمة على كتاب الله وسنة نبيه[1].

أن تأكيد (البزّاز) على ضرورة العودة الى الشريعة الاسلامية واحكامها نجده في قانون العقوبات البغدادي لعام 1938 يدعو الى ضرورة التحرر من سلطان الفقه اللاتيني ومبادئ الثورة الفرنسية فانتقد احكام هذا القانون بصورة صريحة وضمنية[2].

ومع ذلك فقد انتقد (البزّاز) قانون العقوبات البغدادي شكلاً وموضوعاً فبين ان القانون يلين في بعض أحكامه ويتشدد في الاحكام الاخرى وبدون مساواة ومراعاة العدل والحق[3] ولم يميز بين الجرائم السياسية والجرائم العادية وكذلك فقدانه الواضح للتوازن الصحيح بين عقوبتي الغرامة والحبس ومساواته بين الملك والمندوب السامي البريطاني اذ جعل العقوبة واحدة للجرم المرتكب ضدهما، ومساواة الكثير من القوانين بين القوات العسكرية العراقية والقوات العسكرية البريطانية، كما انتقد (البزّاز) المواد المتعلقة بالاتفاق الجنائي الذي يتعارض مع قانون العقوبات البغدادي، انه فضلاً عن كثير من الانتقادات التي وجهها البزّاز لهذا القانون وغيرها من القوانين[4]، والتي منها القانون الاساسي العراقي، اذ يعتقد (البزّاز) انه على الرغم من نصه على سيادة الامة ووضع مواد لحماية حقوق

---

(1) المصدر نفسه، ص95.

(2) مجلة البعث العربي، العدد الرابع، بغداد، 1950، ص3-ص5.

(3) مجلة البعث العربي، العدد الثالث، بغداد، 3 شباط 1952، ص5.

(4) مجلة البعث العربي، العدد الرابع، المصدر السابق، ص22.

الشعب الاساسية فان تلك المواد قد صيغت بتلكؤ ظاهر ومرجع ذلك القانون الاساسي انه مترجم من الانكليزية وانه وضع نتيجة معاهدة فرضتها بريطانيا على العراق[1].

ويبين (البزّاز) ان الحكم الديمقراطي لايتطلب وجود قوانين ودستور تضمن فيه حقوق الشعب السياسية وغير السياسية فقط بل وتطبيق تلك القواعد القانونية، فيرى البزّاز انه على الرغم من نص القانون الاساسي العراقي وقوانين عديدة على تمتع العراقيين بكافة حقوقهم الدستورية وبلغة الحكم الديمقراطي السليم الا ان الحاكمين لايؤمنون ولايعملون على تمكين الشعب على ممارسة هذه الحقوق فعلاً ويتهمون الشعب بالغوغاء والسوقة والغباء ويستنكفون من الاصغاء لمطالب الاساتذة والطلاب[2] وهم في عملهم هذا يفسدون النظام البرلماني ويضعفون سلطان المشرع ويفسدون الانتخابات، ويعملون على تركيز النظام العشائري، وتمكين الاقطاع وتثبيت نفوذ الاسر والعائلات وايجاد مصالح مادية مركزة لفريق من المتحولين والمتنفذين من سكان المدن[3].

ت. ضمان الحقوق والحريات للمواطنين كافة:

كما ربط (البزّاز) بين الديمقراطية والإسلام فانه ربط بين الديمقراطية والحرية على اعتبار ان الدين الاسلامي قد اوجب اتباع نظام شورى، الذي يقر النظام الديمقراطي الصحيح كل الاقرار بكل مافيه من تشريعات فقهية واجتماعية واقتصادية طابعها الاساس الاشتراكية وهو نظام لايتعارض مع روح الديمقراطية

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، صفحات من الامس القريب، المصدر السابق، ص97 وكذلك انظر: سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: الكارهون للنظام الديمقراطي يشعرون بانه يزيل منافعهم وامتيازاتهم الخاصة، المصدر السابق، ص14.

(2) عبد الرحمن البزّاز، صفحات من الأمس القريب، المصدر السابق، ص98.

(3) المصدر نفسه، ص99.

لذلك فان الربط بين الحرية والديمقراطية كان جلياً في فكر البزّاز[1].

ويعتقد (البزّاز) ان الايمان بحرية الشعب هو صنو الايمان بالشعب ذاته فيرى انه لايعد مؤمناً بالشعب من يحرمه حرية التعبير عن مكنونات نفسه وتحول بين مفكريه والاعراب عما يختلج في صدورهم وعلى الرغم ما في الديمقراطية الحرة من مساؤى فانها بلا ادنى ريب المدارس الذي يحول من دون سقوط أي مجتمع في وهاد الضلال، ويعتقد ان الديمقراطية تدعوا الى حرية الفكر واحترام الاخرين وبهذا التسامح تضع للمجتمع مفاتيح السلام وتحول دون الاستبداد وما يوؤل اليه من تعسف ودمار وان من حق الانسان الحياة وان يعيش حراً فليس هناك حرية مادامت الافواه مكممة والاقلام مكسرة ووسائل النشر والعلانية حكراً للدولة ولفئة قليلة من اجرائها واكثرهم من الانتهازيين التافهين[2].

وكان (البزّاز) يؤمن بحرية الراي ويرى اختلاف الراي نوع من التفكير وفي مصادرة الرأي الاخر نوع من التكفير، فيرى ضرورة التعامل مع التفكير على اساس انه افتراضات قابلة للتصحيح بتفكير اخر وجهد عقلي ولاخطر من أي تفكير حتى لو كان مليئاً بالاخطاء فمواجهة الفكرة تكون بفكرة اخرى، اما اتهام المفكرين ومصادرة ارائهم فتلك كلها اخطاء اكبر وعدوان على كرامة الانسان وانسانيته المتمثلة بحرية العقل، والتفكير ليس خطرا بل الخطر هو في رفض الحوار، ولهذا يؤمن البزّاز بالحوار طريقاً الى الفهم الصحيح[3].

ويرى (البزّاز) ان الايمان بالشعب ليس مجرد لغوا وعاطفة بل أن هذا الايمان يتطلب اعطاء الشعب كافة حقوقه وحرياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية

---

(1) وحدة البحوث والدراسات في مركز البزّاز للثقافة والرأي، المصدر السابق، ص6.

(2) عن عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص30.

(3) سيف الدين عبد الجبار، اتهام جاهز بالتآمر واجه البزّاز في بغداد ارسل على اثره الى السجن والتعذيب، المصدر السابق، ص14.

فهي حقوق مترابطة ومكملة بعضها الاخر واهمها حرية العقيدة وحرية الرأي والتعبير والفكر والنشر والتجمع وحرية اختيار الشعب لممثليه فضلاً عن صيانة ماله وعرضه وكرامته وحمايته من كل اعتداء وسوء واكراه ولايكفي توفير الحقوق السياسية والاجتماعية وحرياته الطبيعية وانما لابد من ان يعيش على الخبز والكرامة معاً[1].

كما اعطى (البزّاز) عناية كبيرة لحرية الراي والتعبير وخاصة حرية الصحافة لانه يرى ان للصحافة رسالة والواجب وضع قوانين لحمايتها وكذلك يرى ان شعور المسوؤلين باهمية الصحافة هو خير قانون لحمايتها وعلى الرغم من كونه رئيساً للوزراء انذاك الا انه واجه نقد الصحافة بالصبر والحلم واصدر قانوناً يقضي بتاسيس صندوق تقاعد للصحفين العراقيين تساهم للحكومة فيه (15.000) دولار سنوياً[2].

كما يرى (البزّاز) ان الديمقراطية تعني الحرية الفكرية فتسمح للناس ابداء ارائهم فلن يعدم الشعب عقل او حكماء او قادة يبصرونه حقيقة امر ويحولون بينه وبين ان ينحدر الى الهاوية، ويعتقد البزّاز انه حينما تحتكر فئة صغرى وسائل النشر والاعلام والعلانية ووسائل التثقيف والتوجيه فقد تقع الكارثة ويحل الدمار ومن هنا تصبح حرية الفكر والقول الضمان اللازم لكل مجتمع رشيد[3].

ويؤكد (البزّاز) على الحرية الشخصية وضمانها الذي نص عليه إعلان حقوق الانسان فعندما كان البزّاز رئيساً للوزراء اصدر بياناً جعل الموظفين كلهم مسوؤلين

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص14.

(2) سيف الدين عبد الجبار، من حق الشعب ان يطلعة حكامة على مايجري في البلد، المصدر السابق، ص14.

(3) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص29.

عن توقيف واحتجاز أي شخص اذا صدر بلا وجه قانوني[1]، ويرى (البزّاز) من اولى متطلبات الحرية في ان المتهم برئ حتى ثبت أدانته فيقول: «ان جل ما يمليه علينا القانون الطبيعي هو ان نعد كل متهم برئ حتى يدان بعد محاكمة عادلة وتمكين المتهم من الدفاع عن نفسه دفاعاً حراً كاملاً وان أي مجتمع يتنكر لهذا المبدأ الانساني السامي مقضى عليه بالزوال لانه يناهض فكرة العدل وحكمة الطبيعة وان اهمال هذه القاعدة الرفيعة التي هي حصيلة لكفاح الانسانية قروناً عدة يعني العودة بالبشرية الى الحياة البربرية وقانون الغاب»[2].

ويرى (البزّاز) ان اعلان حالة الطوارئ واعلان حالة الاحكام العرفية هي اجتياز لحقوق المواطنين وحريتهم فاذ ما اقتضت الضرورة يجب ان تكون لمدة محصورة محددة بقانون دون الاكتفاء بمصطلح مدة مؤقته[3].

اذن يعد (البزّاز) الحرية وحقوق الانسان وضمانها ضمن الدستور والقانون هي خير قرين للديمقراطية فالحرية القائمة على اسس حرية الراي والتعبير والنقد والتوجيه وما ترتب عليها من رفض للظلم والاستبداد وحرية اختيار الحكام يجب ان تكون مقيدة للصالح العام وسلامة المجتمع[4]، ويجب ان تكون مقيدة وبشروط دون التحول الى الفوضى والاضرار بالصالح العام ويستشهد بحديث الرسول (ﷺ): «مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم اسهموا في سفينة فاصاب بعضهم اعلاها او بعضهم أسفلها وكان الذين في اسفلها اذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا فان

(1) المصدر نفسه، ص51.

(2) المصدر نفسه، ص18.

(3) عبد الرحمن البزّاز، العراق من الاحتلال الى الاستقلال، المصدر السابق، ص277.

(4) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص28.

تركوهم وما ارادوا اهلكوا جميعاً، وان اخذوا على ايديهم نجو ونجوا جميعاً[1].

ويرى (البزّاز) ان الايمان بالحرية ليس مجرد ادعاء بل يجب ان يكـون سـلوكاً مستقراً عليه حياة الفرد كلها وهذا السلوك يتجلى اكثروضوحاً فيما يكون الانسان ذا سلطة فعلية، ان في ذلـك الاختبـار الحـق لمـدى حـدود دعـواه وبـذلك لايمكـن للانسان السوى الا ان يسخر من بعض الادعياء الذين يتباكوا على الحرية[2].

ت- تحقق العدل والمساواة:

يرى (البزّاز) انه من المبادئ الاساسية التي تسعى لهـا الديمقراطيـة هـي تحقـق العدل والمساواة بين المواطنين كافة دون تمييز، فالعدل يعني العفو عن خطايـا البشـر وزلاتهم والتحري عن قصد المشرع لا القانون، وروح الاحكام لا الفاظهـا وفـض الخلافات بالسلم لا بالعنف وتفضيل التحكيم علـى القضـاء لان المحكـم يتجـه الى ماهو عادل بينما يتقيد القاضي، بما هو قانوني وعلى هذا اوجد المحكم في المجتمعات اولاً لكي تزدهر به العدالة وتنجوا[3].

ان العدل والمساواة اللتان يدعو لهما البزّاز مستوحاة من كتاب الله وسنة نبيـه ويرى في الاسلام والشريعة الاسلامية افضل ضامن لحقوق الانسان لتحقق العـدل والمساواة فيرى ان الاسلام يهدف الى اقامة الاخوة الانسانية التامـة بـأجلى واجـل مظاهرها فالناس سواسية كأسنان المشط ولافضل لعربي علـى عجمـي ولا أبـيض على أسود إلا بـالتقوى والنـاس مـن نفـع النـاس وان جمـيعهم مـن آدم وآدم مـن

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، ابحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص152.

(2) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص14.

(3) وحدة البحوث والدراسات في مركز البزّاز للثقافة والرأي، المصدر السابق، ص9.

تراب[1].

ويعتقد (البزّاز) ضرورة معاملة الناس على اساس واحد وهو الرفق بهم والعدل معهم على اسس القانون ويؤكد روح العفو والتسامح ولكن ضمن حدود بحيث لاتسامح مع المسئ ويسترشد بقول المتنبي[2]:

وضع الندى في موضع السيف بالعلى   مضر كوضع السيف في موضع الندى

ويعتقد (البزّاز) من اجل تحقق المساواة لابد من عدم التمييز بين وزير او موظف كبير وموظف صغير فالمواطنون سواء لافرق بينهم الا بما يقدمون من جهد خالص وعمل نافع فالحق ان يتبع[3]، وبستند البزّاز بذلك الى كتاب الله وسنة نبية فيستشهد بقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[4] فالتقوى الوطنية والسياسية هي العمل من اجل هذا الشعب والعمل باخلاص من اجل هذه الامة عملاً رشيداً هادئاً وليست بالاقاويل ولا بالادعاءات الفارغة ولا بالشعارات المكذوبة ويسأل البزّاز الله ان يعفو وان يسامح امثال هؤلاء[5].

و- **التعددية الحزبية:**

يؤكد (البزّاز) عدم رفضه للاحزاب وانه ليس ضد أي تكتل مشروع لكنه يحارب التحزب الاعمى الذي يجعل من الباطل الحزبي حقاً وحق غير الحزبي باطل، ان التحزب لايشيع غير المقت والكذب فانتقد التحزب الاعمى او التحزب

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، من روح الاسلام، المصدر السابق، ص37.

(2) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص284.

(3) سيف الدين عبد الجبار، اثنتا عشر مادة اعلنها البزّاز في بيان يقر بالمشاركة السياسة والحقوق الثقافية واللغوية للأكراد، المصدر السابق، ص41.

(4) القرآن الكريم، سورة الحجرات، الاية:13.

(5) عن عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص207.

الضعيف الذي يقوم على اسس التعصب الاعمى وانتقد كل التكتلات التي تسير على هذا النهج خاصة عندما يخالطها شعور بالغرور والاعتقاد انها دون سواها تنطق بالحق الذي لاحق بعده ويقولون ان حزبنا هو الحزب الوحيد المؤهل والممثل لاهداف الجماهير، فانتقد (البزّاز) كما سبق التأكيد الكتيب الصغير لحزب البعث العربي الاشتراكي حينما ذكر الحزب في الكتيب انه الحزب الوحيد الممثل لحركة الصراع التاريخي العربي والوحيد الممثل لاهداف الجماهير العربية[1]، والوحيد المؤمن باهمية التنظيم الجماهيري كقوة محررة للجماهير واضاف البزّاز: «انا لا اقول ان كل افكار حزب البعث سيئة او اقصد فقط حزب البعث بل كل تعصب من هذا التفكير الضيق يمكن ان يؤدي بنا الى الشتات والتفرقة في حين نحن بحاجة الى الوحدة وايجاد الخط المشترك الذي يؤلف بين الناس» ويقول البزّاز انه على حد قول الشافعي: «مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب غيرنا خطأ يحتمل الصواب»[2]، لذلك يعتقد ان البلد بحاجة الى تنظيم شعبي يضم كافة الاحزاب ويؤكد على بناء اتحاد اشتراكي وليس حزباً، ليكون تنظيم بمثابة جبهة تجمع القوى الوطنية التي تؤمن بالنظام الجمهوري والنظام التقدمي المتحرر وتؤمن بالاشتراكية العربية[3].

ويعتقد (البزّاز) ان ما يقوله البعض ان في التحزب هو الاساس فهو خرافة فالأساس السليم هو المصلحة العامة والخير العام والفضيلة والصدق والعمل الدائب على اساس الموضوعية والمعرفة[4]، وانتقد (البزّاز) الاتحاد الاشتراكي العربي واصفاً أياه بانه عملية مظهرية مطالباً بضرورة اعادة تنظيمه وقال انه سيقوم

(1) المصدر نفسه، ص105.

(2) عن سيف الدين عبد الجبار، البزّاز عام 1965: علينا يمكنها المعارك الجانبية من اجل فلسطين والشيوعية خطر يهددنا، المصدر السابق، ص14.

(3) عبد الرحمن البزّاز، حديث الاربعاء، وزارة الثقافة والارشاد، بغداد، 15-6-1966، ص18.

(4) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص316.

بنشاط وافر في هذا المجال خلال الفترة المقبلة لتحسين تنظيم الاتحاد الاشتراكي العربي ويرجع تاخير ذلك –كما يقول– الى اعباء الحكومة في هذا المجال واعادة الميزانية والتنظيمات الحكومية[1].

ث- التداول السلمي للسلطة:

يؤمن (البزّاز) بالوصول السلمي للسلطة وعن طريق الانتخابات فقد اهتم بها اهتماماً كبيراً وسعى الى تشريع قانون يحض الانتخابات بالاستعانة باراء القادة والمنظمات الشعبية والهيئات الوطنية[2]، فدعى (البزّاز) الشعب الى اختيار حكامه ونظام الحكم والسياسة التي تحتم على البلاد انتهاجها، ووعد تحقق الغاية تلك من خلال اعادة الحياة النيابية مؤكداً ان لجنة وزارية تشكلت لدراسة الموضوع، واقنع (البزّاز) الرئيس عبد السلام عارف بالعمل على تحقق الشرعية الدستورية ووضع قانون الانتخابات لايجاد استقرار سياسي كامل ونظام ديمقراطي نيابي واشار الى عدم صواب الوصول الى السلطة بقوة السلاح وعن طريق الانقلابات العسكرية[3]، وأكد (البزّاز) في منهاج وزارته الثانية على ضرورة اقامة مجلس نيابي، ووضع دستور، وترك حكم البلاد للشعب وهو القوامة على الحكم وان كان الشعب راضي عن حكمنا كما يقول البزّاز فهو مشكور وان عجزنا فمثلنا كما يقول الفقهاء مثل المجتهد ان اصاب فله حسنتان: حسنة الاجتهاد، وحسنة الاصابة، وان اساء فله حسنه الاجتهاد[4].

لقد حاول (البزّاز) ضمان احترام الحريات المدنية واعلن انه تواق لتمهيد

---

(1) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: الاتحاد الاشتراكي عملية مضهرية ويجب اعادة تنظيمه، المصدر السابق، ص14.

(2) سيف الدين عبد الجبار، الحكم المركزي نظام عتيق ونريد حياة ديمقراطية وسياسية في المستقبل، المصدر السابق، ص14.

(3) محمد مهدي كريم، المصدر السابق، ص96.

(4) عن عبد الرحمن البزّاز، حديث الاربعاء، وزارة الثقافة والارشاد، بغداد، 15-6-1966، ص18.

السبيل لادخال نوع من البناء الديمقراطي وفي رأية ان الديمقراطية السليمة لايمكن ان تقوم الا على اساس الانتخابات لإقامة حكومة برلمانية ولهذا واجه معارضة شديدة لان ذلك يعني اعادة الاعتراف بالحزب الشيوعي حيث كان الحزب مؤثراًعلى الرغممن حملات القمع والتصفية التي تعرض لها عام 1963 من قبل سلطة البعث، فكان البعث ممقوتاً من قبل غالبية الشعب بسبب اعماله في عام 1963م، فضلا عن ان كلا من الحزب الوطني الديمقراطي والاستقلال لم يعودا موجودين لذا كان من الصعوبة تصور أي نوع من الانتخابات في مخيلة البزّاز[1].

وفعلاً اعد (البزّاز) لائحة الانتخابات النيابية القائمة على مبدأ حق العراقيين المشاركة دون أي عزل سياسي وعلى اساس الانتخابات المباشرة السرية الحرة في وحدات صغيرة أي خلافاً للقانون الذي وضع في وزارة ناجي طالب الذي جعل الوحدة الانتخابية كبيرة، ويرى البزّاز في هذا القانون الأخير رجوعاً الى الوراء وتمكين الحكومة من التدخل في الانتخابات، كما وضع البزّاز الضمانات اللازمة لحرية الانتخابات في جو مستقل تحقق فيه الحرية للمواطنين[2]، وعقد العزم على اجراء الانتخابات في شهر تشرين الاول عام 1966م الا ان ضغوط كبار قادة العسكريين في القوات المسلحة على رئيس الجمهورية للتخلص من البزّاز اجبرت البزّاز على الاستقالة في نهاية تموز 1966م حيث ان المؤسسة العسكرية لم تحمل أي مودة للبزاز لأنه كان يسعى الى الحد من النفوذ العسكري واعادة البلاد الى الحكم المدني[3]، ويذكران الانقلاب العسكري الثاني لعارف عبد الرزاق في 30 حزيران 1966 لم يكن ضد الرئيس عبد الرحمن عارف بل ضد البزّاز لان المؤسسة

---

(1) ماريون وبيتر سلوغات، المصدر السابق، ص14.

(2) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص53.

(3) عدنان الباجه جي، صوت العراق في الامم المتحدة (1959-1969) سجل شخصي، ط1، المؤسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002، ص66.

العسكرية لم تتسامح مع سياسته المدنية اومع نيته في أجراء انتخابات برلمانية لإنهاء تدخل الجيش في السياسة[1]، أما عن أسباب عدم قيام الانتخابات البرلمانية كما يعللها البزّاز فهي[2]:-

أ- الانشغال بالظروف الأمنية والطارئة بعد رحيل عبد السلام عارف.

ب- محاولة تحقق الأمن وحل المسألة الكردية حلاً سلمياً.

ج- محاولة الضباط العسكريين وبعض الفئات الصغيرة دون قيام الانتخابات التي تمنعهم وتحول دون وصولهم للسلطة.

ومن الجدير بالذكر أن (البزّاز) يرى إن الديمقراطية الصحيحة لاتقوم على الحياة البرلمانية وحدها بل إنها تستمد قوتها من مجلس البلدية والمجالس المحلية ويعتقد إن عدم تقدم الحياة الديمقراطية في البلاد العربية تأتي في الدرجة الأولى من حصر اهتمامنا بالانتخابات النيابية وحدها وعدم تقدير وجوب الاهتمام بالمجالس المحلية[3].

3- الديمقراطية والمسالة الكردية عند البزّاز:

يرى (البزّاز) ان من العدل والأنصاف إعطاء الأكراد حقهم والاعتراف بوجودهم القومي المتميز فهو يرى إن الديمقراطية وسيلة للقضاء على الخلافات وأنها تجربة لابد منها وكان معجباً بالديمقراطية في الهند، فالهند على الرغم من اختلاف عقائدها وأجناسها وطبقاتها ومستوياتها الاجتماعية والاقتصادية ولغات ومشكلات كبرى ألا أنها نجحت ويعزو ذلك إلى وجود زعامات حقيقية تؤمن

---

(1) المصدر نفسه، ص67.

(3) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص53.

(3) عبد الرحمن البزّاز، الدولة الموحدة والدولة الاتحادية، المصدر السابق، ص85.

بالديمقراطية[1].

ويعتقد (البزّاز) أن المسالة الكردية من المسائل الأساسية في العراق وابناء الشمال هم مواطنون مسالمون حريصون على وحدة العراق وان من حق الأكراد تنمية قوميتهم أي وجودهم القومي فلا بد من ضرورة إرضائهم والاعتراف بقوميتهم كقومية متميزة لها لغتها وتراثها ومن حقهم الحفاظ عليها ولابد من تحقق الوحدة الوطنية من اجل تحقق الوحدة العربية والحفاظ على أبناء الشعب الواحد[2].

ويعتقد (البزّاز) ان الأكراد يملكون كل الحرية في التعبير عن أرائهم فهم ونحن شعب واحد يجمعنا تاريخ واحد وارض واحدة، وعلى هذا الأساس فقد أجرى (البزّاز) تعديل دستورياً في 7/ 9/ 1965م على خمس مواد منها المادة (14) المعدلة وتضمنت الحقوق القومية للأكراد[3] وعلى المساواة بين العراقيين جميعاً دون تميز بسبب الجنس آو اللغة اوالدين والأصل، فيرى انه بدل من هدر الأموال واستخدام القوة يمكن استثمارها في أعمار الشمال واسكان أهالي الشمال وتحقيق الرفاهية لهم فالأكراد اخواننا ومواطنونا وان ما وصفه البعض من تساهل معهم واستسلام لهم هو صحيح لأن التساهل من شيم العرب خاصة وان كان مع الاخ وابن العم والقريب[4].

ومن اجل حل المسألة الكردية يرى (البزّاز) ضرورة الاعتراف بحقوق الاكراد

---

(1) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: الكارهون للنظام الديمقراطية يشعرون بانه يزيل منافعهم وامتيازاتهم الخاصة المصدر السابق، ص14.

(2) عبد الرحمن البزّاز، العراق من الاحتلال الى الاستقلال، المصدر السابق، ص99.

(3) سيف الدين عبد الجبار، الملا مصطفى البازاني عام 1966: الانفصال (تهمة بعيدة عنا والديمقراطية هي الحل الوحيد للعراق)، جريدة الزمان، العدد 1602، تموز 2003، ص14.

(4) سيف الدين عبد الجبار، اثنتا عشر مادة اعلنها البزّاز في بيان يقر بالمشاركة السياسية والحقوق الثقافية واللغوية للأكراد، جريدة الزمان، العدد، 1601، ايلول 2004، ص14.

وحل المسألة سلميا وليس بالقوة او الانفعال السياسي فالمشكلة لا تكمن في وجود شخصية مصطفى البارزاني كما وصفها البعض بل بضمان تلك الحقوق وانصافها في ظل نظام لامركزي للتخفيف من كاهل الحكومة المركزية باتباع الادارة غير المركزية[1]. لذلك فالوحدة الوطنية ليست صورة دستورية لامناص من تطبيقها ولكنها طريق طويل قد تتعدد فيها الاشكال والمراحل وصولاً الى الهدف الاخير[2]، لذلك يرى ان العرب والاكراد تجمعهم تربة واحدة فهم جزء من العراق والحل السلمي هو افضل الحلول، ولو بقي خمسين شخصاً غير راضين لما استطعنا حل المسألة، فالعراقيين في الشمال والجنوب سواسية كأسنان المشط دون تمايز خاص وان اوقف الاكراد القتال فلابد من تطبيق قوله تعالى: ﴿ ۞ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا ﴾[3].

ان الاكراد على حد تعبير (البزّاز) قوم يشاركوننا المواطنة فنحن معهم شعب واحد وان قالوا هم كرد ونحن عرب ولكن يربطنا معهم ارض وتاريخ وتراث وعقيدة ومصالح حيوية مشتركة واحدة فقد صنا هذه الحقوق وسنصونها ومنها اللغة والتراث[4] وفعلاً حرص (البزّاز) على تلبية حقوقهم من خلال المفاوضات السلمية كخطوة اولى وكان مدركاً لحقيقة انه سوف يجابه العسكريين وعلى رأسهم عارف، الذين لايؤمنون الابالخيار العسكري كحل للمسألة مما ولد خلاف بين البزّاز والعسكريين، ولكن (البزّاز) استغل فرصة خسارة الجيش العراقي امام قوات

---

(1) سيف الدين عبد الجبار، الملا مصطفى البارزاني عام 1966: الانفصال تهمة بعيدة عنا والديمقراطية هي الحل الوحيد للعراق، المصدر السابق، ص14.

(2) سيف الدين عبد الجبار، الاتحاد الاشتراكي عملية مظهرية ويجب اعادة تنظيمه، المصدر السابق، ص24.

(3) القرآن الكريم، سورة الانفال الاية:61.

(4) عن عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص320.

(البيش مركَة) في منطقة جبال هندرين شمال شرق راوندوز في ايار 1965م فضغط على الجيش لاجراء المفاوضات ولانه يعتقد بأهمية الحل السلمي بوصف الحل الاكثر نجاحاً من العمل العسكري وان الحرب تسبب باستنزاف الموارد الاقتصادية للبلد وتضعف من قدرات الجيش وتكسر من هيبته[1].

ولقد حظيت المسألة الكردية باهتمام كبير وبالغ لدى البزّاز ليس في الممارسة بل في الفكر فبين جذور المشكلة[*]. واسبابها وسبل علاجها في كتابه

---

(1) جواد كاظم البيضاني، مواقف الاحزاب السياسية في العراق من القضية الكردية (1958-1968)، دار العباد للطباعة والنشر، بغداد، 2004، ص102.

(*) يرجع تاريخ وقوع الاكراد تحت السيطرة الاجنبية الى القرن الخامس قبل الميلاد حيث استطاع سيروش ان يدحر المملكة المسماة (ميديا) عام 550 ق.م والتي يعتبرها المؤرخون الموطن الاصلي للأكراد. وبموجب الفرمان السلطاني العثماني للسلطان سليم الذي صدر في تشرين الثاني 1515م اعترف بأستقلال الامارات الكردية والانضواء تحت راية الخليفة العثماني ومنذ القرن التاسع عشر فرضت الدولة العثمانية بقوة السلاح مركزية تركية خانقة على جميع انحاء كردستان، ومن جراء تقسيم منطقة الشرق الاوسط بين الدول الاستعمارية بعد الحرب العالمية الاولى فقد انقسمت كردستان كذلك، ومنذ ذلك الحين تغير وجه تطور المسألة الكردية وانشاء وضع نوعي= =جديد، وفي مؤتمر الصلح في باريس عام 1919م ضغط الوفد الكردي الذي أرسل إلى هناك لإدخال المواد (62،63،64) ضمن معاهدة" سيفر" التي نصت على إعطاء الشعب الكردي نوعاً من الحكم الذاتي، وتأسست امارة كردية في السليمانية برأسة الشيخ محمود البر زنجي، آلا أن ما حققته معاهدة سيفر في آب 1920م من مكاسب للشعب الكردي قد ألغتها معاهدة لوزان في تموز 1923 حيث قسمت الأكراد بين خمس مناطق هي (تركيا، إيران، سوريا، العراق، الاتحاد السوفيتي).

أما نشوء وتطور الحركة الكردية القومية الحديثة فقد بدأ منذ أواخر النصف الأول من القرن التاسع عشر ومن ابرز الثورات الكردية ثورة الأمير بدر خان عام1843م فكانت أول انتفاضة يمكن تسميتها بالوطنية بالمفهوم الحديث، وكذلك ثورة عبيد الله عام1880 م وثورة الشيخ محمود البر زنجي عام 1919م ضد البريطانيين، إلا أنها فشلت ونفي الشيخ الى الهند إضافة الى عديد من الثورات والانتفاضات التي نشبت بين عام (1923-1924) وثورة 1925 في ديار بكر وانتفاضة أيلول 1930، والثورة المسلحة في منطقة بارزان بقيادة الملا مصطفى البارزاني 1943.

أما بعد ثورة 14 تموز 1958 فقد تقدمت حكومة الثورة وقاسم للتعاون مع الأكراد كشركاء للعرب ضمن إطار الوحدة العراقية وحددت المادة الثالثة من الدستور العراقي المؤقت على ان

(العراق من الاحتلال الى الاستقلال[1]، والذي نرى فيه أنه كان مؤمناً بحل المسالة سلمياً وعدها قضية عادلة للشعب الكردي قبل تسنمه منصب وزارة الخارجية ثم رئاسة الوزارة وجاءت الفرصة ليجري حوار مع شخصيات كردية حيث دعاها الى المساهمة في تحضير قانون الانتخابات والدخول في المجلس الوطني والمشاركة في وضع دستور دائم موضحاً أن الأكراد سيمثلون السلطة التشريعية بالنسبة الى عددهم ويتمتعون بحقوق متساوية مع كل أبناء العراق[2] واستمرت المفاوضات مع مصطفى البارزاني واقر مجلس الوزراء العراقي تشكيل لجنة وزارية برئاسة البزّاز بصفته وزيراً للداخلية من اجل العمل على وضع لائحة قانون المحافظات في العراق الذي يستهدف تطبيق الإدارة اللامركزية[3]

لقد كان (البزّاز) يرى في النظام المركزي نظاماً عتيقاً والنظام الأمثل يتمثل في نظام الديمقراطية النيابية وتشجيع الإدارات المحلية لتبدء من القرية وتنتهي باللواء، إذ يساهم المواطنون في إدارة شوؤنهم وتكوين المجالس حيث تناقش المسائل الخاصة

المجتمع العراقي يقوم على التعاون الكلي بين جميع المواطنين وان الاكراد والعرب شركاء في هذه الأمة وان الدستور يضمن حقوقهم القومية ضمن إطار الكيان العراقي، وفي الخامس من تشرين الثاني عاد البارزاني من المنفى وقد استقبل باحترام من قبل حكومة الثورة كزعيم قومي للحركة القومية الكردية وطالب البارزاني بالحكم الذاتي من قاسم ورد عليه قاسم ببدئ الحرب واعلنت الحركة الكردية مقاومتها منذ عام 1961.

حليم احمد، موجز تاريخ العراق الحديث (1921–1958)، دار ابن خلدون للطباعة، بغداد، 1978، ص159–161، ولمزيد من التفاصيل أنظر: عبد الرحمن البزّاز، العراق من الاحتلال الى الاستقلال، ص283–300 وكذلك أنظر: سعد ناجي جواد، العراق والمسألة الكردية (1958–1970)، لندن، 1990، ص15–27 وكذلك أنظر: موسى السيد علي، القضية الكردية في العراق من الاستنزاف الى تهديد الجغرافية السياسية، ط1، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، الإمارات العربية المتحدة، 2001، ص10–54.

(1) عبد الرحمن البزّاز، العراق من الاحتلال الى الاستقلال، المصدر السابق، ص283–300.

(2) محمد كريم مهدي، المصدر السابق، ص190.

(3) المصدر نفسه، ص191.

بكل محافظة وتثبت الأمور فيها[1]، وأيد قانون الإدارة اللامركزية كل من جلال الطالباني وحلمي شريف اللذين التقى بهم البزّاز في 22حزيران 1966م واعرب عن تقدير الوطنيين الأكراد للروح الودية التي عالج بها البزّاز مسألة إنهاء الاقتتال وإيجاد الحل السلمي على اساس اقرار الحقوق القومية ضمن الوحدة العراقية[2].

وفي 29حزيران 1966اعلن (البزّاز) بيانه لحل المسألة الكردية حيث لم تستطع أي حكومة ان تعد صيغة لحل المشكلة الحقيقية وفق الاثني عشرة مادة ماعدا حكومة البزّاز وفي الوقت نفسه لم يطبق البيان بسبب استقالة البزّاز، والفترة القصيرة التي قضاها في رئاسة الوزارة[3].

أما أهم ما تضمنته هذه المواد فكانت كالآتي[4]:

المادة الأولى: وتتضمن الاعتراف بالقومية الكردية في الدستور المؤقت عند تعديله وأيضا الدستور الدائم في حالة إقراره.

المادة الثانية: إعطاء القومية الكردية حقها من خلال تشريع قانون المحافظات وعلى أساس اللامركزية.

المادة الثالثة: الاعتراف باللغة الكردية.

المادة الرابعة: أجراء الانتخابات النيابية في الوقت المحدد الذي نص عليه الدستور المؤقت ويشمل تمثيل الأكراد في المجلس الوطني.

المادة الخامسة: يتشارك الأكراد مع العرب في كافة الوظائف الادارية العامة

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص239.

(2) محمد كريم مهدي، المصدر السابق، ص192.

(3) علي محمد كريم، المصدر السابق، ص183.

(4) عبد الرحمن البزّاز، حديث الأربعاء، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد، 29حزيران 1966، ص11-ص17. وكذالك انظر: سيف الدين عبد الجبار، اثنتا عشر مادة أعلنها البزّاز في بيان يقر بالمشاركة السياسية والحقوق الثقافية واللغوية للأكراد، المصدر السابق، ص14.

والقضائية والدبلوماسية والعسكرية دون الإخلال بمبدأ الكفاءة.

المادة السادسة: المساواة بين العرب والأكراد من الطلبة في البعثات والزمالات الدراسية وحسب الكفاءة.

المادة السابعة: الموظفون المحليون في الألوية والاقضية الكردية هم من الاكراد.

المادة الثامنة: السماح بانشاء التنظيمات والكتل السياسية وكذلك حرية الصحافة ولكل من العرب والاكراد، ويحق للاكراد استخدام اللغه الكردية والعربية دون قيد او شرط

المادة التاسعة: اصدار عفو عن المساهمين في اعمال العنف وعودة المفصولين الى وظائفهم.

المادة العاشرة: عودة منتسبي الجيش الى مواقعهم.

المادة الحادية عشر: الاموال التي تبذل في مقاومة العنف سوف تستخدم لاعمار الشمال

المادة الثانية عشر: وتسعى الحكومة فيها الى توطيد الاكراد الذين هجروا او نزحوا من مناطقهم والعودة اليها.

وبين (البزّاز) ان هذا المنهاج كفيل في الاسراع لاقامة حياة نيابيةتمهد لوضع الدستور الدائم وتشييد صرح العدالة والكفاءة والاستقرار.

كما تضمن الاعلان او البيان ثلاثة فقرات وفيها وافقت الحكومة على الطلب الكردي القديم بخلق محافظة كردية جديدة من اجزاء تابعة لمحافظة الموصل(دهوك)، وفي الفقرة السرية الثانية وعدت الحكومة بالسماح للحزب الديمقراطي الكوردستاني بالعمل علناً حالما تجري الانتخابات ويتشكل البرلمان واخيرا تعهدت الحكومة باعلان عفو عام تدريجي وكان ثمة اتفاقاً اخر على اعطاء للحزب

الديمقراطي الكوردستاني الحق في اصدارجريدة يومية في بغداد كتعويض على اغلاق محطة البث الاذاعي التي كان يديرها للحزب الديمقراطي الكوردستاني [1]، وعلى الرغم من ان البيان جاء عاماً الاان البزّاز فشل في وضع أي من بنوده (السريه والعلنية) موضع التنفيذ وان الحكومات التي جاءت بعده رفضت حتى اعلان تمسكهابهذا البيان[2] اما البارزاني فقد ظل ساكناً ومتعاوناً وجرى وقف القتال حيث التزم البارزاني بوقف القتال حتى عام 1968[3].

4- الديمقراطية ومناهضة الطائفية عند البزّاز:

على اسس ايمانه بالمساواة والعدل كركن من اركان الديمقراطية يرفض (البزّاز) الطائفية لانه يؤمن بالمساواة والعدل، فالعدل يعني لديه العفو عن خطايا البشر وزلاتهم والتحري عن قصد المشرع لاالقانون و روح الاحكام لاالفاظها ورفض الخلافات بالسلم لابالعنف وتفضيل التحكيم على القضاء لان المحكم يتجه الى ماهوعادل بينما يتجه القاضي بما هوقانوني وعلى هذا وجود المحكم في المجتمعات اولاً لكي تزدهربه العدالة وتنمو[4].

ويؤكد (احمد الحبوبي) على ان (البزّاز) يؤمن بالعدل والمساواة ويرفض الطائفية فيقول: «لم يكن البزّاز طائفياً ولم يؤمن بالطائفية فقد نشأ وترعرع في جو ديني فهو ابن اخت الحاج نجم الدين الواعظ مفتي الديار العراقية انذاك وزوج ابنته»، ويذكر عبد الكريم الازري ان البزّاز لم يكن طائفيا وكان بعيداً عن الرواسب الموروثة منها النعرات الطائفية فقد سمع عن احد اصدقائه من الشيعة العرب مديحاً واطراء على سلامة طويته وعلى الروح القومية التي كان يتحلى بها ويذكر احد

---

(1) سعد ناجي جواد، المصدر السابق، ص131.

(2) فاضل البراك، مصطفى البرزاني الاسطورة والحقيقة، ط2، بغداد، 1989، ص151.

(3) المصدر نفسه، ص183.

(4) عبد الكريم الازري، مشكلة الحكم في العراق، لندن، 1991، ص258.

اصدقائه انه دائما يلهج بعبارة الشيعة العرب اشارة الى الرابطة القومية التي تربطهم بالسنة العرب وكان متعاوناً مع مجموعة من الشباب القـومي العربـي الـذين كـانوا يؤلفون نادي البعث العربي الذي كان قسم كبير من اعضاءه هم من الشيعة العرب وعندما كلف بتشكيل الوزارة عام 1965 اشرك فيها احد عشـر وزيـراً شـيعياً[1]، أما رأيه الشخصي في الطائفية فيرى انها روح مقيتة ولكنها ظاهرة تحس في العـراق بين الحين والاخر لعوامل داخليه وخارجية ولاشئ اكثـر منهـا قـدرة علـى تفتيـت المجتمع وتشتيت قواه والذهاب بريحه من ان تظهر هذه الروح وتفرق بين ابناء البلد الواحد[2] وأرجع (البزّاز) اسباب ذلك في عهد عبد السلام عـارف هـو ان بعـض المسوؤلين من معاوني ومستشاري وحاشية الرئيس ومدرائه اثاروا النعـرة الطائفيـة وقـد اسـهموا بـذلك مـن خـلال تصـريحاتهم وخطـبهم وفي بعـض اعمـالهم وتصرفاتهم[3]، ويذكر (البزّاز) انه استجاب لمذكرة الشيخ محمد رضا الشبيبي الـتي استنكر فيها التمييز الطائفي، ويؤكد (البزّاز) انـه حينمـا وصـل الى السـلطة عـالج المسألة من خلال تأكيـده علـى سـيادة القـانون قـولاً وفعـلاً والنظـر الى المـواطنين سواسية كاسنان المشط فـالمرء بتضـحياته واخلاصـه دون الاهتمـام بجنسـه او دينـه اومذهبه فكان البزّاز يؤكد على الرئيس عبد السلام عارف ان يعامل ابنـاء الشـعب دون تمايز عنصري اوديني اوطائفي اواي تعصب آخر ومراعاة حقوقهم[4].

اما (طالب الحسن) فيذكر ان السيد مهدي الحكيم قد اتهم البزّاز امـا بـالروح الطائفية أو الغباء بسبب رفضه تشكيل مجلس يضم ثلاثة أشـخاص علـى ان يتـولى رئاسة الجمهورية احدهم فكان ذلك بعد وفاة الـرئيس عبـد السـلام عـارف، فايـد

---

(1) عن مركز البحوث والدراسات في مركز البزّاز للثقافة والرأي، المصدر السابق، ص8.

(2) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص40.

(3) المصدر السابق، ص41.

(4) المصدر السابق، ص40.

السيد مهدي الحكيم البزّاز لرئاسة الجمهورية الاان البزّاز رفض ذلك[1].

ان رفض (البزّاز) لم يكن لسبب طائفي فقد اجبره ابراهيم عبد الرحمن الداوود التنازل عن الحكم لصالح العسكر فقد اخبر البزّاز انه شخص غير مرغوب فيه من قبل العسكريين فتنازل لصالح عبد الرحمن عارف ويرى الكاتب ان الداوود قد ارتكب خطأً كبيرا حينما وضع عبد الرحمن عارف في الموقع غير الصحيح، ويرى الكاتب ان الحسابات العائلية والطائفية كانت السبب وبدلاً من ان يصحح الداوود أخطاءه فقد وقع في خطا اخر جر العراق الى الكوارث والويلات بعد ان وضع البكر في سدة الحكم في انقلاب 1968[2]، قد يكون هذا احد الأسباب التي أجبرت البزّاز على رفض اقتراح السيد الحكيم وقد يكون سبب اخر يتعلق بالدستور فالبزّاز رجل قانون يؤمن بسيادة الدستور والقوانين ويدعوا إلى تطبيقها على الجميع دون تمايز فكيف هو الداعي لها وفي نفس الوقت المخالف لها فالدستور لم ينص على تشكيل مجلس يضم ثلاثة عناصر فقط مرشحة لرئاسة الجمهورية ومن المدنيين[*] فقط[3]، ثم ان سبق للبزاز ان رفض طلب العسكريين الكبار حينما دعوا الى تغيير الدستور المؤقت وتشكيل قيادة مخالفةللدستور لكن البزّاز رفض رأيهم لانه يعد تشكيل مجلس بهذا الاسلوب هو طريق غير شرعي

---

(1) طالب الحسن، المصدر السابق، ص332.

(2) المصدرنفسه، ص333.

(*) عند خلو منصب رئيس الجمهورية لأي سبب تعقد جلسة مشتركة من مجلس الوزراء ومجلس الدفاع الوطني لانتخاب رئيس الجمهورية بأغلبية من ثلثي المجموع الكلي للأعضاء خلال مدة لا تتجاوز أسبوعاً واحداً من تاريخ خلو المنصب وذلك ممن تتوافر فيهم الشروط المذكورة في المادة (41) من دستور 29 حزيران 1964، ويشترط في رئيس الجمهورية أن يكون عراقياً مسلماً من أبوين عراقيين متمتعاً بالحقوق المدنية وممن قدموا للوطن أو الأمة خدمات مشهودة وأن لا يقل عمره عن أربعين عاماً.

(3) رعد ناجي الجدة، التطورات الدستورية في العراق، بيت الحكمة، بغداد، 2004، ص394.

ولانه يمهد إلى حياة سياسية ونظام دستوري رتيب[1]، فالبزّاز يعتقد ان المقياس السليم في السياسة يقوم على اسس المواطنة الصالحة وليس على اسس الصفة المدنية او العسكرية وليس هناك أي مصلحة للقول باننا ننتقص من دور الجيش فالجيش له فضل كبير والبلاد في حاجة اليه ويعتقد ان الحكم للإصلح والاقدر.

والحكم النهائي – عند البزّاز- للشعب لاداعي للانقسامات على أسس عسكري او مدني فكفى انقسامات على أساس الشمال والجنوب والمدن والمذاهب والعقائد[2]، فيرى (البزّاز) انه هناك عسكريين من ذوي الكفاءة والإخلاص وكذلك الحال مع المدنيين فالدستور لم يقرر إن الحكم يجب ان يكون عسكرياً او مدني فالشعب هو الذي يقرر من خلال الانتخابات[3].

5- الديمقراطية والنظام السياسي المفضل عند البزّاز:

ان النظام السياسي المفضل لدى (البزّاز) هو النظام البرلماني القائم على اسس التوازن ما بين السلطات الثلاث وتمتعها بالاستقلال دون استبداد او ترجيح سلطة على اخرى، كما هو الحال في النظام السياسي للعراق الملكي الذي شهد قوة للحكومة على حساب مجلس النواب وقوة مجلس الأعيان غير المنتخب على حساب مجلس النواب المنتخب[4].

---

(1) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز: من الافضل انتخاب من تشاء حسب ما يقرره الدستور، المصدر السابق، ص14.

(2) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص58.

(3) عبد الرحمن البزّاز، حديث الأربعاء، وزارة الثقافة والارشاد، بغداد، 23 نيسان 1966، ص27- ص28.

(4) للتفاصيل ينظر: عبد الرحمن البزّاز، العراق من الاحتلال الى الاستقلال، المصور السابق، ص275.

ويعتقد (البزّاز) ان أي نظام ديمقراطي يحتاج الى وجود سلطة تشريعية ممثلة للامة تمثيلاً صحيحاً فضلاً عن السلطة التنفيذية التي تعرف مدى سلطتها معرفة تامة وخاضعة لرقابة المشرع خضوعاً يمنعها تجاوز مدى سلطاتها[1] ويتطلب ايضاً سلطة قضائية عليا مستقلة غرضها اولاً تطبيق القانون بين الناس وإشاعة الطمأنينة بين افراد المجتمع وكذلك لابد من استقلال القضاء دون ان يأثر عليهم احد ودون ان يحط من منزلتهم كالعزل والنقل والاحالة على التقاعد الا في حدود نصوص قانونية قاطعة ويجب ان يصبح الحكام (السلطة الاجرائية) اداة لتنفيذ القانون وخدمة الامة التي لها وحدها السيادة وهم اجراؤها يشغلون مراكزهم نيابة عنها ويعملون باسمها ويسعون لارضائها[2].

كما يعتقد (البزّاز) ضرورة فصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية وضرورة خضوع السلطة التنفيذية لرقابة التشريعية وان الاصلاح الحكومي لايتم فقط من خلال اصلاح الحاكمين بل باصلاح الاداة الحكومية وعليه ليس في مقدور اصلح الساسة وانزه الحكام السير في دولاب الدولة التي تحطمت اجهزتها واختلت سلطتها ورثت مؤسساتها[3].

ويرجع (البزّاز) الخلل والاضطراب في الحياة العامة الى الفوضى والى الخلل في الجهاز الاداري والقضائي والسياسي، والحل لايمكن في تعيين موظف بدلاً من اخر او فك ارتباط دائرة معينة من وزارة وربطها باخرى او تعديل مادة من مواد القانون بل الحل هو اجراء اصلاحات اساسية وجذرية في التكوين الدستوري والاداري والقضائي يسير جنباً الى جنب مع الاصلاحات الاجتماعية والاقتصادية

---

(1) وحدة البحوث والدراسات في مركز البزّاز للثقافة والرأي، المصدر السابق، ص6.

(2) عبدالرحمن البزّاز، العراق من الاحتلال الى الاستقلال، المصدر السابق، ص304-ص305

(3) عبد الرحمن البزّاز، ابحاث واحاديث في الفقه والقانون، المصدر السابق، ص11.

والثقافية[1].

ويقترح (البزّاز) لتحقق النظـام الـديمقراطي الصـحيح الـذي يضـمن الحريـة والعدالة للمواطن ضرورة وجود جهاز إداري كفوء وادارة حكومية فعالـة تقضـي على التسيب والاثراء غـير المشـروع وتحاسـب كافـة المسـوؤلين والمـوظفين الـذين يقصرون في عملهم[2]، فلابد من توسيع القضاء الإداري للنظر في قضايا المواطنين ومعالجة الضرر الذي يلحق بهم نتيجة التصرفات الادارية وهنـا يعجـب البـزّاز في النموذج الموجود في النظام السياسي البريطاني (القضاء الاداري) حيـث يـرى فيـه نموذج للديمقراطية لذلك يقترح انشاء (محكمة قضاء إداري)[3] وهي محكمة قضائية تنظر في المسائل المدنية والجزائية المستندة الى القانون الاعتيادي فهـي تتعلـق بحقـوق الافراد العامة وحرياتهم وكيفية تمتعهم بها تمتعاً فعلياً وهي غير الامور الـتي تتعلـق مهامها بالمقررات الادارية المهمة التي تتطلب السرعة والحزم والتي تعرف بين علماء القانون بـ(اعمال السـيادة) كالتـدابير الخاصـة بـأمن الدولـة الـداخلي والخـارجي والمسائل السياسية العليا والامور الحربية والعسكرية[4]، وهي تنظـر في المنازعـات التي تنشأ بين الوزارات وبين اصـحاب المصـالح المختلفـة او بـين تلـك الـوزارات والمصالح وبين الهيئات الاقليمية المحلية والبلدية وجعل لها ولايـة القضـاء كاملـة في الطعون الخاصـة بانتخـاب الهيئـات المحليـة والبلديـة والمنازعـات الخاصـة برواتـب وتقاعد ومكافأة موظفي الدولة ومستخدميها وورثتهم من بعدهم وكذلك النظر في الطلبات التي يقدمها الافراد بالغاء المقررات الادارية النهائية لها وذلك عندما يكون

(1) المصدر السابق، ص9-10.

(2) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز عمل منذ تشكيل حكومة على اعادة، الهيبة للدولـة وتحقيـق مبـدأ سيادة القانون، جريدة الزمان، العدد1582، آب 2003، ص14.

(3) عبد الرحمن البزّاز، العراق من الاحتلال الى الاستقلال، المصدر السابق، ص280.

(4) وحدة البحوث والدراسات في مركز البزّاز للثقافة والرأي، المصدر السابق، ص7.

سبب الطعن عدم اختصاص الهيئة التي اصدرت تلك القرارات المطعون فيها او وجود عيب في الشكل او المخالفة لاحكام القوانين والأنظمة وتحقق الخطأ في تطبيقها أو تأويلها أو إساءة استعمال السلطة[1]، ولتوضيح عمل تلك المحكمة يعطي البزّاز لنا مثالا للتوضيح فيقول لو تقدم ناشر او كاتب وطلب السماح له بإصدار مطبوع(جريدة، مجلة، رسالة دورية...) وكانت جميع الشروط القانونية متوفرة ومع ذلك تمنع الجهة المختصة اصدار الاجازة او انها اصدرتها وبعد ايام قلائل عطلتها بعدها كما تدعي مخلة بامن الدولة اومثيرة للكراهية بين ابناء الشعب[2]، لذلك من الضروري وجود هيئة محايدة تكون في موضع القاضي للنظر في الخصومات الكثيرة التي تقع بين الافراد او بين مجموعة الافراد من جهة، وبين السلطات الادارية من جهة اخرى وليس في نظمنا كما يقول البزّاز ووسائلنا مايمكن من الطعن في القرار الاداري الصادر بهذا الشان[3].

ويرى (البزّاز) ضرورة تمتع هذه المحكمة بالقوة الالزامية لارجاع الامر الى نصابه القانوني فضلاً عن حقها في التعويض المفترض، ويعتقد انه من الطبيعي ان تلاقي تاسيس مثل هذه المحكمة صعوبة ومعارضة شديدة من قبل بعض الافراد وخاصة في الدول التي لم تدرك بعد معنى الحياة الديمقراطية الصحيحة[4] ويمكن القول ان وجود سلطة اجرائية حازمة وجهاز اداري محكم يسعيان نحو ادارة ديمقراطية وصحيحة من خلال سيادة دولة القانون كفيل بان يعمل على تحقق العدالة والمساواة بين افراد المجتمع ويؤمن كل الحريات التي حرمت منها البلاد كحرية الصحافة وحرية تشكيل الاحزاب والتنظيمات المهنية والحياة النيابية

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، ابحاث واحاديث في الفقه والقانون، المصدر السابق، ص17.

(2) المصدر نفسه، ص14.

(3) عن المصدر نفسه، ص15.

(4) المصدر نفسه، ص16.

السليمة[1].

من خلال ماسبق نعتقد ان (البزّاز) يرى في الديمقراطية فكراً ومنهجاً للحياة قبل ان تكون شكلاً من اشكال الحكم ومن خلال المبادى والاسس السابقة والنماذج المختلفة لانواع الديمقراطية التي بيناها في المبحث الاول يتبين ان الديمقراطية التي يدعوا لها البزّاز ديمقراطية معاصرة وهي قريبة للديمقراطية الليبرالية الا انها ذات مضمون إسلامي (شورى) حيث يمكن ان نعد (البزّاز) من اعلام الاتجاه الفكري الديمقراطي المعاصر الذي لايرى فرقاً بين الديمقراطية والشورى، أما شكل نظام الحكم المفضل لديه فهو النظام البرلماني القائم على أسس الانتخابات.

الاشتراكية في فكر البزّاز:

لقد اهتم (البزّاز) اهتماما غير قليل بالشؤون الاقتصادية وخاصة الاقتصاد العراقي، نتيجة لما امتلكه من خبرة في الشؤون الاقتصادية وفي مقدمة ذلك شؤون النفط بحكم توليه عمادة كلية التجارة والاقتصاد وكالة وعمله أمينا عاما لمنظمة الأقطار المصدرة للنفط (أوبك) وتوليه وزارة النفط وكالة الأمر الذي أهله للإطلاع بيسر على المفاوضات وشروط الامتيازات فسعى لعلاج هذه المشكلة واستخدام

(1) وحدة البحوث والدراسات في مركز البزّاز للثقافة والرأي، المصدر السابق، ص7.

موارد النفط من اجل التنمية وإيجاد حلول للبطالة ورفع المستوى المعاشـي للشـعب من خلال (الاشتراكية الرشيدة) التي امن بأنها الأكثر ملاءمة لظروف العراق لأنهـا تحمل مفاهيم تنطوي على الاستخدام الأمثل لموارد النفط لإقامة المشاريع الإنتاجية والعمرانية ولزيادة الإنتاج، وايجاد العمل للمواطنين وتحقق عدالـة اكـبر في توزيـع الثروة ورفع المستوى المعاشي للسكان[1]. لذلك كانـت الاشـتراكية الرشـيدة الـتي امن بها البزّاز مختلفة ومتميزة عن المذاهب الاشتراكية التي سبقتها.

وعليه، سنبين في هذا المبحث الاتجاهات والافكار الاشتراكية التي عرفت عـبر تاريخ الفكر السياسي الحديث وأهدافها بعنـوان (ماهيـة الاشـتراكية) ثـم نبحـث عنوان (الأشتراكية فكراً وممارسة عند البزّاز) نتناول مفهوم الاشتراكية التي طرحهـا البزّاز من حيث نشأتها وخصائصها وأهدافها.

أولا: ماهية الاشتراكية:

لقد استخدمت الاشـتراكية كمقابـل لكلمـة Socialism امـا معنـى ودلالات التعبير العربي لهذه الكلمة فأنها تختلف عن تلك التي تضمنتها الكلمـة بالإنكليزيـة وفي اللغات الأوربية الأخرى.

ان تعبير Socialism في معناه العلمي الدقيق يشير الى النظـام الاجتماعي، اما الاصـل اللاتـيني لهـا Sociaus بمعنـى مرافـق او صـديق ويتضـمن المعـني نشـاطا اجتماعيا، كما تعني ايضا السعي لتحقيق بناء اجتماعي منظم بطريقة تضمن توزيعا عادلا للسلع والخدمات.

اما التعبير العربي فيحمل دلالات تخـص معـاني المشـاركة والارتبـاط، وهـي مشتقة من كلمة الاشتراك فنجد (شبلي شميل، نقولا حداد، ومحمود عباس العقاد)

---

(1) د. نوري حميد العاني، البزّاز: فكرة الاقتصادي وتطبيقاتـه عـن كتـاب البـزّاز: شـهادات للتـاريخ، المصدر السابق، ص53-54.

مـثلا اسـتخدموا مصـطلح الاجتماعيـة بسـبب الترجمـة الحرفيـة الدقيقـة لـ Socialism[1].

لقـد جـرى اسـتعمال كلمـة الاشـتراكية لأول مـرة عـام 1827م في (المجلـة التعاونية) التي كانت تصدر دوريا في إنكلترا للتعبير عـن وجهـة نظـر رائـد الفكـر الاشتراكي التعاوني روبرت اوين (1771م ـ 1858م)، ثم جرى تناول الكلمـة في فرنسا عام 1832م، وبعدها في كل من أوربا وأمريكا وبسـرعة حيـث كانـت تعـني شكلا من اشكال المجتمعـات الـتي تعتمـد التخطـيط للنشـاط الاقتصـادي ولضـبط المجتمع ككل[2].

لقد وضعت الكثير من التعريفات للاشـتراكية طبقـا لظـروف المعتقـدين بهـا والمطبقين لها فبعضها معقد غير واضح؛ وبعضها بسـيط واضـح ومـن ابسـط تلـك التعاريف انها تعني (إقامة مجتمع تصبح فيه وسائل وأدوات الإنتاج مملوكه للشـعب وتدار بواسطة الشعب وتحت رقابته طبقا لخطة موضوعة ومرسومة لتحقق مصـالح الشعب[3]، وهي تعني أيضا العدالة والكفايـة وفي جميـع صـورها تهـدف إلى أنبـل الغايات الخلقية واسماها، وقد يسلك البعض في ذلك طريقا نموذجيا مثاليا لذا قـد تسمى الاشتراكية الوهمية او الخيالية[4].

وعرفت الاشتراكية بأنها (مجموعة متكاملة من المفاهيم والمنـاهج الـتي تهـدف الى القضاء على المجتمع الرأسمالي وإقامة مجتمع أكثر كفاية وعدلا وتحقيق المسـاواة

---

(1) احمد الشرباني، الاشتراكية والديمقراطية في الإسلام عن كتاب الاشـتراكية الديمقراطيـة، دار الهـلال للطباعة والنشر، مصر، بلا تاريخ، ص35.

(2) موريس كرانستون، المصدر السابق، ص49.

(3) محمد متولي، الاشتراكية الديمقراطية والماركسية عن كتاب الاشتراكية الديمقراطية، المصـدر السـابق، ص52.

(4) المصدر نفسه، ص53.

بين جميع الأفراد والإخاء بين الأمم)[1].

كما عرفت بأنها ذلك النظام الذي يقوم على الغاء الملكية الفردية لوسائل الانتاج وجعلها ملكا للدولة لذلك فهي تتنافى مع حرية التملك التي تعد اساساً وركناً من اركان المذهب الفردي، لذلك يستعمل اصطلاح الاشتراكية كثيراً للتعبير عن التبريرات المختلفة لتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي باي صورة وعلى أي درجة[2].

وتعرف ايضا بانها اشتراك لجميع المواطنين في موارد بلادهم بقصد ان يحسنوا حياتهم وبالتالي حياة امتهم وان ينال كل ذي حق حقه حسب جدارته وكفاءته ويسمح للشعب ان يظهر مواهبه ويستفيد منها[3].

وعرف (فرنسيس كوكر) الاشتركية بأنها: «رد ذلك المصطلح الذي يدل على المبادئ القائلة بتحقيق الجمعيات الاقتصادية بمقياس واسع وبصورة سريعة»، اما الاستاذ(بول دوغلاس) فيرى ان الاشتراكية هدفها اقتصادي واجتماعي اكثر مما هو سياسي بحت[4].

ويمكن تحديد الاشتراكية من خلال معايير رئيسية[5]:ـ

أولهما: الموقف من الملكية حيث ترفض الملكية الفردية وتعمل على تحقيق الملكية الجماعية دفعة واحدة او تدرجيا ويتطلب ذلك ان تتولى الدولة حق استثمار ملكية المشاريع سواء كانت (زراعية، تجارية، صناعية) وبالتالي

(1) عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، المصدر السابق، ص197.

(2) نعمان احمد الخطيب، المصدر السابق، ص115.

(3) مصطفى جابر الناصري، الفكر القومي لميشيل عفلق، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 1992، ص114.

(4) عبد المجيد عباس، المصدر السابق، ص25.

(5) كامل الزهيري، الموسوعة الاشتراكية، دار الكتاب للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ، ص34.

حذف نهائيا الاقطاع والرأس مالية ولايبقى من يمتص الدخل سوى العاملين في المشروع العام والدولة التي تقتطع منه بنية المصلحة العامة[1].

وثانيهما: الموقف من التنظيم الاقتصادي أي العمل على تخطيط النشاط الاقتصادي تخطيطا شاملا وعلميا.

وثالثهما: الموقف من التنظيم الاجتماعي أي العمل على الادارة الديمقراطية للاقتصاد في اطار اوسع لحرية النقد والمبادرة والخلق.

ورابعهما: الموقف من المساواة أي الايمان بحق الناس جميعا في المساواة الفعلية وتحقيق هذا الهدف بخطوات ذاتية[2].

اذن جوهر الفكر الاشتراكي هو الغاء الاستغلال، ويقوم جوهر الفكر الاشتراكي هذا على دعامتين[3]:-

أولاً: طريقة توزيع عائد الانتاج ومعاييره هو العمل المنتج فعلى قدر العمل المنتج يكون قدر العائد.

ثانياً: كيفية ملكية وسائل الانتاج، أي تكون ملكا تاما للشعب يوجهها لتحقيق الصالح العام.

وبصدد التطور التاريخي للفكر الاشتراكي نجد ان دراسة مراحل تاريخ الفكر الاشتراكي تظهر لنا كانه حلقات يوصل بعضها ببعض وياخذ بعضها من بعض، فالفكر الاشتراكي كله ملك الانسانية جميعا ولايستطيع احدا ان يدعي لنفسه انه الحارس الوحيد لهذا الفكر الاشتراكي فكله مباح للمفكرين الاشتراكيين جميعا

---

(1) محمد الجندي، الاشتراكية في الدول المتخلفة، دمشق، 1966، ص198.

(2) كامل الزهيري، المصدر السابق، ص34.

(3) يحيى الجمل، الاشتراكية العربية، دراسة للفكر الاشتراكي والتطبيق الاشتراكي العربي، ط2، دار الأمير للطباعة، بيروت، 1980، ص202.

يدرسون ويفيدون منه ويضيفون اليه.

ويمكن القول ان جذور فكرة الاشتراكية ليست وليدة عصرا النهضة الحديثة وانما هي قديمة وكانت ملازمة للازمات الاجتماعية التي مرت بها النظم السياسية في مختلف العصور ويمكننا ان نعد المفكر اليوناني (افلاطون) اهم الشخصيات التي تطرقت للاشتراكية بصيغة العدالة الاجتماعية[1]، فحاول ان يعالج المساوئ الاقتصادية عن طريق اقامة دولة يتزعمها الحكام الفلاسفة فنادى بتجريد الحكام من حق الملكية والزواج حتى يتفرغوا لخدمة الدولة وتحقيق العدالة الاجتماعية، وتصور تشييد جمهوريته المثالية بمساهمة طبقة الفلاحين واصحاب المهن فضلاً عن طبقة الحراس، فقوة الدولة تكمن في تعاون هذه الطبقات، فإذا ما تمكن الفلاحون من توفير الغذاء استطاع العمال ان ينجزوا الاشغال التي هي من اختصاصهم بينما الحراس يتفرغون لخدمة المجتمع وإعلاء شان الفضيلة وتحقيق العدالة ودعى الى الغاء الملكية ونظام العائلة وجعل النساء والاطفال ملكا لجميع رجال الدولة[2].

اما (ارسطو) فانه رفض الشيوعية البدائية الافلاطونية على اساس ان الاشتراك في النساء والاطفال يجعل الحب مخففا وسطحيا، والشيوعية تهئ حافز لبذل الجهود واستثمار القابليات لكن دافع الربح الخالص ضرورة للعمل المجهد والملكية الخاصة لازمة للدقة والعناية بالعمل[3].

اما (هيبو دام) فقد تضمن برنامجه الاجتماعي في ثناياه ملامح اشتراكية تجسدها دعوته بوضع مصادر الثروة في يد المجتمع و مناداته بالقضاء على اسباب التفاوت في الثروات وجعل التعليم ضمن مسؤوليات الدولة واختصاصاتها، مع

---

(1) ادوارد بيرينز، المصدر السابق، ص164.

(2) عبد المجيد عباس، المصدر السابق، ص27.

(3) المصدر نفسه، ص28.

تأكيده على مسؤولية الدولة عن الاخلاق والمحافظة على الاداب العامة[1].

أما اشتراكية توماس مور (1517م) فقد كتب مورعن منظومته الخيالية التي حصلت في المجتمع الإنكليزي بالتحول من المجتمع الزراعي الى التجاري الصناعي، ويؤكد فيها على اشتراكية الأموال وأن العمل واجب مفروض على الجميع وحق مضمون لهم وتختلف اشتراكية (توماس مور) عن اشتراكية (افلاطون) فالاول يرفض شيوع العائلة واشتراكها لان بقاءها ضروري اما الغاء رابطة الزواج التي قال بها افلاطون، فان مور يعالجه بطريقة مختلفة فيرى انه دافع اناني وابقاءه يتم عن طريق الغاء العوز بالمستقبل اوما يسمى بـ (التامين الاجتماعي ومنع الاستهلاك التنافسي)[2].

وفي هذا السياق يذهب جان جاك روسو (1712 – 1778م) الى إظهار المساوئ الاقتصادية والفساد الاجتماعي في اوربا في القرن الثامن عشر ويدافع عن تدخل الدولة للحد من نفوذ وطغيان الطبقة الارستقراطية واعادة الحرية الى الافراد مع الهجوم على مساوئ الملكية الخاصة[3].

اما بابوف (1760 – 1790) فقد اعدم بسبب افكاره الاشتراكية المتطرفة التي اثارت مخاوف رجال الحكم فحاربوه وحاربوا مبادئه وكل من يتبعه، فقد دعى الى استخدام القوة لتحقق الاهداف المتمثلة بالمساواة الاجتماعية واعلن انه لايحارب الحكومة بل الطبقة الارستقراطية لاقامة جمهورية المتساوين[4].

وكذلك دعى (اوغست بلا نكي) الى بناء مجتمع اشتراكي عن طريق تسليح الشعب ورفضه الانتخابات والغاء الصحافة فهو يؤمن بالقوة لتغيير المجتمع لتحقيق

---

(1) عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، الفكر السياسي القديم والوسيط، المصدر السابق، ص199.

(2) عبد المجيد عباس، المصدر السابق، ص32.

(3) ادوارد بيرنز، المصدر السابق، ص168.

(4) المصدر نفسه، ص170.

الاشتراكية ، وهاجم في كتابه (النقد الاجتماعي) طبقة البرجوازيين[1].

اما (فرانسوا باييف) فقد دعى الى المساواة القانونية والكفاية التي دعت لها الثورة الفرنسية ودعى الى مصادرة الممتلكات الخاصة والغاء الحق في الميراث لتصبح الملكية شائعة على ان يلتزم الجميع بالعمل الاجباري[2].

ومن اجل معرفة التطور التاريخي للاشتراكية لابد من التعرف على انواعها ومنها الاشتراكية الخيالية والمثالية التي يعود سبب تسميتها كما يعتقد (بول دوغلاس) بالخيالية لان مناصريها يتصورون تكوين المجتمع الجديد المختلف عن المجتمع الموجود فضلا عن طريق التفكير المجرد ويعتقدون ان ذلك المجتمع يمكن ان يتحقق باقناع الناس عن طريق مخاطبة العقل واستفزاز العاطفة النبيلة وتحريك الشعور بالعدالة لدى الأشخاص المتنفذين والمستنفذين في مجتمعهم لذلك يعتقدون ان العقل والعاطفة يجلبان التغيير كنتيجة لعمل صادر عن ارادة فردية[3].

ويمكن القول ان الاشتراكية بشقيها المادي والمثالي في الغرب ظهرت كردة فعل للثورة الصناعية في القرن الثامن عشر وضد احتكار وسائل الإنتاج بأيادي فئات قليلة من الرأسماليين، فالاشتراكية لم تكن سوى تصميمات إجرائية لحل المشكلة الاجتماعية التي خلقها جنوح الرأسمالية والتحولات العميقة التي اجرتها في الحياة العامة، فأصحاب الفكر الاشتراكي الخيالي كانوا يستنبطون الحلول ويضعونها في قوالب نظرية اوعملية محدودة تكون بمثابة مثال تقتدي به سائر الوحدات الاقتصادية سواء كانت هذه الوحدات للانتاج او أسواقاً للاستهلاك[4].

اما أبرز رواد الفكر الاشتراكي المثالي فهم (سان سيمون – روبرت اوين –

---

(1) المصدر نفسه، ص178.

(2) عبد الغني بسيوني، المصدر السابق، ص36.

(3) عبد المجيد عباس، المصدر السابق، ص36.

(4) كلوفيس مقصود، نحو اشتراكية عربية، دار منمينة للطباعة والنشر، بيروت، 1975، ص50-53.

شارل فورييه).

لقد تمثلت مساهمة الاشتراكي الفرنسي سان سيمون (1760-1825م) فـي الحاحـه علـى ان الواجب يقتضي اقامة مجتمع عن طريق دولة متطورة يسيطر عليها المنتجون، واصر على تنظيم المجتمع لمصلحة الفقراء ورفاهيتهم لكنـه كـان ضـعيف الثقة بحكم الغوغاء لانه يعني سيطرة الجهـلاء علـى المعرفـة بعـد ان روعتـه تلـك الفوضى التي ادى اليها الحكـم خـلال السـنوات الـتي تلـت عـام 1789م، واصـر سيمون على ضـرورة وجـود القـادة الطبيعـيين للفقـراء وهـم الصـناعيون الكبـار واصحاب المعارف الخاصة الذين يزودون الصناعة بالاعتمـادات الماليـة وينهضـون بمهمة التخطيط الاقتصادي[1].

وسعى سيمون الى اقامة المجتمع الاوربي العالمي على قاعدة سليمة من التنظيم الصناعي ومن الواضح ان التنظيم الاوربـي يعـني لسـيمون مرحلـة في الطريـق الى التنظيم العالمي حيث يعتقد ان التنظيم النهائي للبشرية هو التنظيم الصناعي[2].

اما الاشتراكي الانكليزي روبرت اوين (1771-1858) فلقـد تقـدم بفكـرة عن التعاون كخطة تحويل الراسمالية بصورة تدريجية سـليمة الى الاشـتراكية، وهـو من نظم اولى جمعيات العمال التعاونيـة الـتي يكمـن هـدفها في البرهنـة العلميـة في امكانية ازاحة التجار بواسطة الاسلوب الاقتصادي والانتقـال الى نظـام اجتمـاعي لاوجود فيه للفقراء وحيث يؤمن فيه للجميع اكبر قدر من الخيرات الحقيقة والمادية والروحية[3].

---

(1) ج.د.هـ كول، رواد الفكـر الاشـتراكي (1789-1850)، ط2، ترجمـة مـنير البعلبكـي، دار العلـم للملايين، بيروت، 1978، ص71.

(2) اريك كام وفلاديمير كلود فيشير، الاشتراكية القومية ترجمة بديع عمر نظمي ود. وميض جمال عمـر، ج2، مؤسسة الابحاث العربية، لبنان، 1986، ص16.

(3) سيرغي سارييف، الاشتراكية والتعاون، دار التقدم للطباعة والترجمة، موسكو، 1981، ص20.

اما شارل فورييه (1772-1837) فقد كانت فكرته الاساسية تتمثل بالتنظيم الاجتماعي الذي يجب ان يبني لا على الرغبات الانسانية الطبيعية مع ايجاد الوسائل لاشباعها بطرق خليق بها ان تؤدي الى التناغم بدلا من التنافر فكان خصما لجميع الاخلاقيين الذين اقاموا انظمتهم على اساس من فكرة التعارض بين العقل والعاطفة، ويرى ان الطبيعة البشرية لاتتغير من جيل الى جيل وهذا ما انكره (اوين) و(غودين) حينما قالوا ان البيئة يمكن ان تفرغ خلق المرء او شخصيته كيفما يشاء[1].

وامن فورييه ان المشتركات الصغيرة هي خير وسيلة لاشباع الحاجات الحقيقية عند البسطاء من الناس[2]، وكذلك يرى ان الثروة هي الاساس المادي للتقدم، وينبغي لذلك تنظيم الانتاج الكبير واستخدام فوائد تقسيم العمل الذي بدوره يؤدي الى زيادة الانتاج.

لقد اعتقد اتباع الطوباوية ان التعاون يعد الطريق الاصوب لبناء المجتمع الاشتراكي بدون صراع طبقي وبدون الاسقاط العنفي لسيطرة البرجوازية في انكلترا[3].

ونتيجة لما تقدم يمكن ان نعد (فورييه) واضع جذور الاشتراكية التعاونية التي نادى بها (أوين) ولكنه يختلف عنه بانه اقر مبدا الفائدة على راس المال، ويرى ان نظام التصويت العام هو الوسلية الوحيدة للحكم في مدينته المثالية، وتنحصر اشتراكية (فورييه) على العمل الزراعي في مجتمعات تقوم بصفة تلقائية لاتدخل لدولة فيها عكس اشتراكية (اوين) فهي صناعية كما لم يلغي (فورييه) الملكية بعدها امراً طبيعياً لازماً للانسانية ويجب ان تراعى مصلحة المجموع على مصلحة الفرد

---

(1) ج. د. هـ كول، المصدر السابق، ص101.

(2) المصدر نفسه، ص100.

(3) سيرغي ساربيف، المصدر السابق، ص21.

الذاتية[1].

ويمكن القول ان المفكرون المثاليون الثلاث الكبار (سيمون-اوين-فورييه) اشتركوا في صفة مشتركة هي انهم لا يدعمون مصالح البروليتاريا التي تكونت تاريخيا في ذلك الوقت وعلى غرار المتنورين ولم ينزعوا الى تحرير طبقة معينة قبل غيرها بل الى تحرير الانسانية باسرها وارادوا ان يبسطوا سيادة العقل والعدالة الخالدة[2].

ان كل ما تقدم من اتجاهات فكرية اشتراكية اطلق عليها الاشتراكية غير العلمية بينما تمتعت الماركسية باسم (الاشتراكية العلمية) وذلك تمايزاً لها عن المذاهب الاشتراكية الاخرى كالمثالية والتي لم تكن ثمرة بحث عملي وانما كانت مجرد مشاعر انسانية نبيلة ولم يكن يطبعها الفكر العملي وانما كانت مجرد مشاعر انسانية نبيلة ولم يكن يطبعها الفكر العلمي بطابعه ولاصنع لها ثوبا علميا في مصنعه[3].

ان الماركسية اشتراكية علمية لانها جاءت نتيجة لدراسة استقرائية للنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي كانت سائدة[4]، فالماركسية هي منهج ماركس ومذهبه الذي يكشف عن المسار الحتمي الذي سيسلكه النظام الراسمالي حتى يقضي على نفسه[5]. وهي ترى ان المجتمع الراسمالي واصل حتما الى النهاية

---

(1) محمد طلعت عيسى، الاشتراكية العربية والاشتراكيات العالمية، ط1، بلا مكان، 1965، ص121.

(2) فريديك انجلس، الاشتراكية الطوبوية والاشتراكية العلمية، دار التقدم للطباعة، موسوكو، 1968، ص40.

(3) عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والانظمة السياسية، ج1، ط4، دار المعارف للطباعة والنشر، مصر، 1965، ص34.

(4) نعمان احمد الخطيب، المصدر السابق، ص116.

(5) محمود عثمان، الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، مكتبة الانجلو المصرية للنشر والطباعة، 1977، ص24.

نتيجة الازمات الاقتصادية التي تؤول عبر ثورة البرولتاريا الى تجريد الراسماليين من ممتلكاتهم واخضاع وسائل الانتاج لملكية الدولة، وتعبيد الطريق امام شكل من المجتمع ينتفي فيه العنف الحكومي واخضاع الانسان للانسان.

ان المتمسكين بالتقليد الماركسي يتجهون الى استخدام كلمة اشتراكية بمعنيين[1]:-

الاول: في وصف العقيدة المناهضة للراسمالية التي يقومون بها.

الثاني: لمرحلة من التنظيم الاحق لاستلام البرولتياريا الحكم والتي تجري فيه تصفية الملكية الراسمالية وينال الافراد نصيبهم حسب العمل الذي ينجزونه.

والماركسية مذهب اقتصادي وسياسي اجتماعي وضع اسسه الفيلسوف (كارل ماركس) وزميلة (فردريك انجلس) ولخصاه في البيان الشيوعي[2]، والماركسية تشكل بناءً فلسفياً شاملاً ذا جوانب متعددة اهمها الجانب الاقتصادي والجانب السياسي فالجانب الاقتصادي فيها يقوم على بيان صور الاستغلال الاقتصادي الذي يحاصره ماركس مما دفعه للدعوة الى انهاء الملكية الخاصة لعناصر الانتاج والاستعاضة عنه بالملكية الجماعية، وان جوهر مذهب ماركس يترتب عليه الغاء الملكية الفردية وتكوين ملكية اشتراكية لوسائل الانتاج أي ملكية جماعية لها[3] واشتراكية ماركس لاتعني الغاء الملكية الفردية بجميع صورها اذ يعترف بالملكية الخاصة الاستهلاكية (الملابس، ادوات المنزل، الدواجن، النقود) التي يحصل عليها العامل من عمله دون استثمارها في شراء ارض خاصة او مصنع خاص[4].

كما ان عملية استبدال الراسمالية بالاشتراكية يبدأ من تحويلين رئيسين[5]:-

---

(1) موريس كرانستون، المصدر السابق، ص50.

(2) نعمان احمد الخطيب، المصدر السابق، ص116.

(3) عبد الحميد متولي، المصدر السابق، ص344.

(4) المصدر نفسه، ص345.

رئيسين[1]:-

اولهما: اقصاء الطبقة المستغلة من السلطة والسياسية واقامة سلطة الشغيلة الذين تقودهم الطبقة العاملة (ديكتاتورية البروليتاريا).

ثانيهما: الغاء ملكية الراسمالين واقامة ملكية اجتماعية لوسائل الانتاج الاساسية.

اما الجانب السياسي في البناء الفلسفي الماركسي فانه يقوم على حتمية تغيير المجتمع من خلال تفاقم التناقضات التي يعيشها النظام الراسمالي على نحو يدفع البروليتاريا الى الاستيلاء على السلطة واداء رسالتها في انهاء الاستغلال وعهد الحاجة[2]، لذلك نجد مذهب (ماركس) من المذاهب الاشتراكية العالمية البحتة فاصحاب المذاهب الاشتراكية في النصف الاول من القرن التاسع عشر كانت تنتزع بهم نزعة انسانية تدفعهم للعناية بجميع الافراد على اختلاف طبقاتهم فنجد (سيمون- اوين- فورييه) كانوا يعتمدون على الاغنياء اوطبقة الحكام لمساعدتهم في انشاء المجتمع الاشتراكي الذين كانوا ياملون فيه النهوض بالطبقة العاملة و غيرهم[3]، ولكن مذهب ماركس ينبذ بقوة فكرة الاتفاق مع الطبقة البرجوازية بل وحتى فكرة اجراء حل وسط معها، وكان هذا المذهب ينبذ فكرة ذلك الاتفاق وليس فقط مع طبقة الرأسماليين بل كذلك مع طبقة المثقفين[4].

اما الفلسفة الماركسية فيقصد بها الفلسفة التي تريد ان تكشف القوانين التي يسير عليها العالم في تطوره وهذا لاياتي الا اذا سلمت اولا بان العالم كله مادي، وهنا فان الماركسيون يكشفون القوانين لا يخترعونها تماما كما يفعل علماء الطبيعة

---

(1) مينابيف، الاشتراكية العلمية نشاؤتها ومبادئها، مكتبة دار الحياة، بيروت، 1979، ص84.

(2) نعمان احمد الخطيب، المصدر السابق، ص118.

(3) عبد الحميد متولي، المصدر السابق، ص346.

(4) المصدر نفسه، ص347.

وهم إذا أرادو تغيير العالم يجب ان يسلموا بماديته فتقوم الفلسفة الماركسية على اساس جوهري هو المادية الجدلية وتترتب عليها المادية التاريخية[1]، وترى الماركسية ان الشيوعية هي شكل المجتمع الذي يلي المجتمع الاشتراكي حيث يبلغ الجنس البشري الشيوعية بعد ان يتخلص من رواسب الطبقات والصراع الطبقي[2]، الا انه هناك فروق كثيرة بين الاشتراكية والشيوعية فالاشتراكية تقضي بتملك الدولة بعدها الهيئة النائبة عن الشعب لمصادر الانتاج الكبرى مع اعطاء المجال للنشاط الفردي، ومنع تخطيط شامل للاقتصاد القومي في القطاع الحكومي والحر، وان لايكون للشعب عن طريق ممثليه دور في هذا التوجيه والتخطيط للقطاعين انما ثماره فقط، اما الشيوعية فتجعل جميع مصادرها ووسائل الانتاج ملكا للدولة وتنكر حق الملكية الفردية وبالتالي التوريث، اما الفرد فهو اجير تسخره الحكومة في العمل والانتاج وتعده على هذا التسخير ما تقدره من اجر[3].

اما (الاشتراكية الديمقراطية) فهي اتجاه وسطي بين الفكر الراسمالي والفكر الشيوعي، وظهر تفسير الاشتراكية الديمقراطية في خظم الخلافات الدولية الاولى بين (ماركس و باكونين) فبينما دعى الاول الى سلطة مركزية، دعى الثاني الى الاستقلال الذاتي وفي اعقاب ذلك انشأ باكونين تجمع الاشتراكية الديمقراطية في جنيف ثم تطور مفهوم الاشتراكية الديمقراطية على يد (حون جوريس) في فرنسا، والفابيين في انكلترا ومنذ 1875م تكونت احزاب اشتراكية ديمقراطية في الدول الاوربية[4].

اما مبادئ الاشتراكية الديمقراطية فانها تتمثل بايمانها بحق تقرير المصير

---

(1) محمود عثمان، المصدر السابق، ص252-253.

(2) المصدر نفسه، ص240.

(3) محمد عبد الله العربي، المصدر السابق، ص150.

(4) محمد متولي، المصدر السابق، ص40.

للشعوب المختلفة والنضال ضد الاستعمار والامبريالية، والحرية الفردية دون ان تتعدى القانون والاتخرج عن الاطار العام لاستراتيجية الدولة، والسماح للملكية الخاصة دون الاضرار بالمصلحة العامة، والتاكيد على حرية الرأي وتعدد الاحزاب وحرية المواطن في الحصول على العمل والسكن حسب قدرته وكفاءته وتحقق المساواة بين الجميع واقامة علاقات انتاجية منافية للاستغلال وحق العامل في اختيار عمله، ووضع حد أدنى من الاجور والتامينات الاجتماعية، والايمان بسلمية الصراع الطبقي وحماية كل طبقة في مواجهة الطبقات الاخرى ونبذ فكرة سيطرة طبقة البروليتاريا[1].

اما (الفابية)[*] فهي جمعية قامت في لندن تستهدف اصلاح احوال العمال وظروف العمل وتظم مجموعة من المثقفيين الذين قرأوا عن الاشتراكية وتتبعوا اصطدام الايدلوجية الخيالية بصخرة الواقع[2]، فامنوا بضرورة اشتراكية تطورية لا تلجأ الى العنف والصراع الدموي، وانما كسب الراي العام واثارة المشاعر لتحسن وضع العمال او تخفيف ساعات العمل وحمايتهم عن طريق التامينات الاجتماعية فسميت هذه الاشتراكية بالفابية او المعتدلة[3]، وترى ان التغير يجب ان يكون ديمقراطيا يقبله الشعب وتدريجا دون اضطراب او قلاقل ودستوريا[4].

اما اهم المبادئ الفابية، انها تسعى الى تحقق السعادة القصوى عن طريق الاستغلال الجماعي لموارد الانتاج، وتصرف الحكومة ببعض فائض الثروة في

---

(1) المصدر نفسه، ص76.

(*) وتنسب الى نوع من الفلسفة في السلوك اشتهر فيها القائد الروماني (فابيوس) وكانت فلسفته إلا يواجه العدد مباشرة وأنما ينتظر ويراوغ ويتلكأ الى ان تتفكك قوى العدو ويرهقه فيتسلم بعد مرارة وعندئذ يكون النصر ميسوراً ؛ أنظر في ذلك: محمد طلعت عيسى، المصدر السابق، ص124.

(2) محمد طلعت عيسى، المصدر السابق، ص124.

(3) المصدر نفسه، ص125.

(4) محمد متولي، المصدر السابق، ص62.

الخدمات العامة منها (الصحة والتعليم و سكن العمال...)، وتؤكد على الملكية الجماعية لموارد الانتاج وتنظيم التجارة على أسس التوجه الصناعي وتؤكد على الديمقراطية الصناعية التي دعى لها (سدني ويب) في مؤلفه المشهور (الديمقراطية الصناعية) عام 1897م وتؤكد على الحرية المنظمة تنظيما دقيقا، وممارسة المراة لحقوقها السياسية، وعلى التعاون مع كل الاحزاب والتيارات الفكرية والاعتماد على اسلوب التغلل داخل جميع الاحزاب والهيئات[1].

ومن انواع الاشتراكيات الاخرى (الاشتراكية المسيحية)[*] فكانت ذات نظرية اصلاحية وتوفيقية قامت على اساس امكانية التزاوج والانسجام بين الاخلاقية المسيحية والمصالح الجماعية الاشتراكية[2]. ومن مبادئها مبدأ عام باستحالة التوفيق بين المنافسة الحرة من دون قيود وشروط في الحضارة الصناعية وبين مبادئ الديانة المسيحية وقبلوا مبادئ الاشتراكية القائمة آنذاك في سبيل تطبيق مبادئ الاخلاق التي يؤمن بها الدين المسيحي لاصلاح الحالة الاجتماعية وعدوها تطورا طبيعيا للمسيحية ونقظوا فكرة عدم عناية المسيحية بالشؤون السياسية والاقتصادية، وقد وجدت افكار دعاتها اصداء لها في بعض بلدان غرب اوربا والولايات المتحدة حيث ركزت على الناحية الإنسانية[3]، وحب الخير والصلاح في شخصية المسيح

---

(1) عزمي عبد الفتاح اسماعيل، نظرية الدولة بين اشتراكية الدولة والاشتراكية الديمقراطية، الاسكندرية، 1979، ص316.

(*) ونشأت في انكلترا في منتصف القرن التاسع عشر ومن اشهر دعاتها جارلس كينكر بي، لينين موراس، المنظر الديني بوتيليك والفيلسوف الاجتماعي رانيولد لينيبورد والمؤرخ الاجتماعي ر. هز ثاويني، أنظر في ذلك: عبد المجيد عباس، المصدر السابق، ص39 ؛ وكذلك عبد الوهاب الكيالي، المصدر السابق، ص203.

(2) عبد الوهاب الكيالي، المصدر السابق، ص203.

(3) عبد المجيد عباس، المصدر السابق، ص39.

المخلص[1].

اما (الاشتراكية الفوضوية)[*] فيبنى انصار الفوضوية معتقداتهم وارائهم ونتاج افكارهم على أسس الايمان بالعناصر الطيبة والعقل السليم عند الانسان وهم يعتقدون بان في الامكان الاحتفاظ بالنظام والقانون داخل المجتمع الانساني بدون وجوب استخدام القوة التي تعتمدها الدولة[2]. ويهاجمون امور ثلاثة (الله/ الدولة/ الملكية الفردية) فينكرون وجود الله على اساس ان الانسان حر ولا يمكنه الاعتراف باي سلطة ويحاربون الدولة لانها تعني ضرورة الاعتراف بقيام سلطة ترمي الى تقييد حرية الانسان، واختلف الفوضويون فيما بينهم حول الطريقة التي يمكن خلالها الاطاحة بالدولة فالبعض يفضل استخدام القوة ومهنم باكونين والبعض الاخر يفضل وسائل اللين والتعاون الودي، اما الملكية الفردية فيهاجمونها لانها تعطي لصالح اصحابها السلطة ثم لانها تؤدي الى ايجاد نوع من الفوراق وعدم العدالة[3].

اما (الاشتراكية النقابية) فهي حركة اشتراكية معتدلة نشات في صفوف الطبقة العاملة في بريطانيا في العقود الاولى من القرن العشرين، وحاولت التوفيق بين

---

(1) عبد الوهاب الكيالي، المصدرؤ الاسبق، ص203.

(*) وترجع جذور الفوضوية الى التعليم الديني المسيحي فالهراقطة في القرون الوسطى كانوا مظهر من مظاهر التفكير الفوضوي واشهر الهراقطة (البجينسيون) في القرن الثالث عشر، وأول من نادى بهذه الآراء (توماس موتزير) وجاءت بعده فئة فوضوية هي فريق (انابيست) ثم جاء بعدها (جان ماتيس) وتلميذه (جون)، ومن كبار الفوضوية (وليم كورت) الإنكليزية و(برودون) الفرنسي والروسي (ليوتولستوي) و(بيتر كروبوتكين) (1842-1921) و(جورج سوريل) و (باكونين)؛ أنظر في ذلك: موريس كرانستون، المصدر السابق، ص44 وكذلك: لؤي بحري، دراسات في علم السياسة، بغداد، ص1967، ص152.

(2) لؤي بحري، المصدر السابق، ص149.

(3) المصدر نفسه، ص151.

المبادئ النقابية والملكية العامة لوسائل الانتاج، ورأت تحقق الاشتراكية ممكن من خلال سيطرة النقابات على ادارة وملكية الصناعات المختلفة في البلاد، ووقفت موقف معادي من النظام البرلماني وطالبت بتخفيف تدخل الدولة في الحياة العامة الى الحدود الدنيا وناصبت بيروقراطية الدولة العداء وهو عكس الموقف الذي اتخذته الفابية[1].

ويرى انصار المذهب النقابي ضرورة الغاء الدولة والملكية الفردية وان خير الطرق لتحقق اهدافهم هو طريق العنف والعمل المباشر القائم على أسس استخدام القوة وتدمير الآلات والاضرابات والمظاهرات العمالية[2].

اما (الاشتراكية الحرفية) فدعى اليها مجموعة من الانكليز الذين يرون ضرورة الغاء نظام الاجور واقامة حكومة ذاتية بواسطة العمال على كافة انواعهم واعترفوا بوجوب الغاء الدولة للقيام ببعض الاعمال الاجتماعية المهمة.

وتقدم مبادئ الاشتراكية الحرفية على اساس وجود نوعين من الهيئات السياسية داخل البلد، فبينما تمثل النقابة الحرفية المنتجين فان الدولة تمثل طبقة المستهلكين لتقوم ببعض الاعمال الاجتماعية[3].

وفيما يتعلق الامر بالفكر الاشتراكي العربي نجد ان كلمة الاشتراكية حديثة الاستعمال في دنيا السياسة ولكنها قديمة اصيلة في لغة العرب، فالاشتراكية تدل على الاشتراك[4]، وملامح ممارسات الفكر الاشتراكي ظهرت ليس في التاريخ الاسلامي من خلال السيرة النبوية وسيرة بعض الخلفاء الراشدين والصحابة واعلام الفكر وقادته في المجتمع الاسلامي بل ان هناك كثير من النصوص التي

---

(1) عبد الوهاب الكيالي، المصدر السابق، ص203.

(2) لؤي بحري، المصدر السابق، ص157.

(3) المصدر نفسه، ص156.

(4) أحمد الشرباني، المصدر السابق، ص146.

وردت في القران الكريم يمكن عدها اسسا ووقواعد لنشأة الفكر الاجتماعي القائم على أسس المساواة والعدالة و«بخلاف ما يدعيه المنافقون والمتعوذون والحرافون والرجعيون من تعارض بين الاشتراكية والدين[1]»، حيث نجد في الفقه الاسلامي كلمة الشركة وما يتصل بها من احكام وهنا نتذكر قول الرسول (ﷺ):- (الناس شركاء في ثلاثة الماء والكلأ والنار) وفي بعض الروايات:- الملح[2]. فقد نشأت الحضارة الاسلامية اشتراكية الممارسة منذ البداية وعاش العرب والمسلمون جميعا في كنف هذه الدولة داخل نطاق المجتمع العادل السليم وظهرت المعالم الاشتراكية الواضحة في التطبيق العلمي الذي وضع اسسه الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)[3]، وسبقه الخليفة ابو بكر الصديق (رضي الله عنه) حينما صرف معظم ايامه في محاربة المرتدين عن دين الله وارغمهم على دفع الزكاة وهي عنوان الاشتراكية الاسلامية، وكذلك الخليفة عثمان بن عفان (رض الله عنه)، وعلي ابن ابي طالب (رض الله عنه) حين تصدق بثلاثة ارغفة على مسكين ويتيم واسير وهو واهل بيته جائعين، وكذلك الحسين بن علي (عليه السلام) فكان يملك عيناً للماء فلم يبعها رغم دينه وثقله عليه لان الفقراء يستقون منها لذلك المجتمع المتكافل الذي حقق اعظم اشتراكية شهدتها البشرية، ان الاشتراكية ليس جديد علينا انما الرجعية هي التي تحاول ان تنسينا ماضينا وتوهم الناس احيانا باسم الدين بان الاشتراكية حرام[4].

اذان جذور الاشتراكية العربية موجودة لدى الامة العربية الاسلامية الا ان

---

(1) عن عبد الوهاب الفكيكي، الاشتراكية العربية بين النظرية والتطبيق، ط1، منشورات دار الأدب، بيروت، 1967، ص79.

(2) عن احمد الشرباني، المصدر السابق، ص146.

(3) عبد المنعم شميس، اشتراكيتنا العربية، دار القومية للطباعة والنشر، 1961، ص10.

(4) المصدر نفسه، ص14.

المفاهيم الاشتراكية الحديثة الوافدة قد ظهرت في المنطقة العربية على يد مجموعة من المفكرين الذين نادوا بها منهم الكواكبي (1854 – 1902م) حيث يقول: إن العرب هم اهدى الناس لاصول المعيشة الاشتراكية، ويرى ان كل ما في الطبيعة من ثروات يجب ان تبقى عامة وان يسود فيها قانون الاشتراك العمومي وان المال المستمد من الطبيعة يجب ان لايملك[1].

وفي عام 1887م وصف بطرس البستاني الاشتراكية المادية والمثالية، وفي عام 1890م نشرت المؤيد مقالة بعنوان «الاقتصاد السياسي» تحدثث فيه عن اقتسام الاموال[2]، وفي عام 1894م نشرت مجلة المقتطف المصرية مقالة تحت عنوان «الاشتراكية الفوضوية» وفي عام 1900م كتب (خليل ثابت) في المقتطف عن الاشتراكية الديمقراطية وايدها، فكان من طلائع الفكر الاشتراكي العربي في القرن العشرين[3] وفي هذه المرحلة عرفت اسماء امثال شبلي شميل (1860–1917) فكان من بين الرواد الاوائل الذين نادو بنشر المذهب الاشتراكي وقامت اشتراكيَة على مبدا ان العمل اساس دخل الفرد وان تتولى الدولة تنظيمه لضمان العدل ولكنه لم يدع للتاميم أوالغاء الملكية الخاصة.

وفي نيويورك عام 1910م نشأت جمعية من الكتاب العرب المهاجرين حيث تبنوا الاشتراكية ومن متزعمي هذه الجمعية (نقولا حداد وفرح انطوان) اللذان جعلا من المجلة الجامعة المنتقلة حديثا الى نيويورك معبرة عن ارائهم[4]، لقد كانت

(1) شفيق عبد الرزاق السامرائي، المشرق العربي، دار الكتاب للنشر، الموصل، 1980، ص78.

(2) الياس فرح، الاشتراكية في الوطن العربي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1977، ص2.

(3) عامر حسن فياض، جذور الفكر الاشتراكي والتقدمي في العراق (1914–1939)، دار ابن رشد للطباعة، بغداد، 1980، ص100.

(4) شفيق عبد الرزاق السامرائي، المصدر السابق، ص79.

ارائهم منبثقة عن خيبة الامل في النظام الراسمالي ومن هؤلاء امين الريحاني فقد كانت كتابته قبل عام 1914م مليئة بالنزعات المعادية للراسمالية وكذلك (سلامة موسى) الذي دعى الى الاشتراكية الديمقراطية التي تدعو لها الجمعية البريطانية (الفابية)[1] وبقدر تعلق الامر بالفكر الاشتراكي في العراق فان هذا الفكر بدا بصيحات كان قد اضطلع بها عراقيون لم يكونوا بعيدين عن الفكر الاشتراكي (فحسين الرحال) الرائد الاول للفكر الاشتراكي في العراق كان قد تفتح ذهنه المتحرر من خلال تشبعه بفكرة الجمهورية وذهب الرعيل الثاني من رواد الفكر الاشتراكي بهذه الفكرة بان جعلوها في اول قائمة مطاليب الحركة الوطنية التي حققتها في ثورة الرابع عشر من تموز1958م.

كما اتضح ان ثقل العناية بالمرأة وتحررها كان قد وقع منذ البدء على عاتق فكر الرواد الاشتراكين في العراق بل ان العناية بالمرأة والوقوف الى جانب تحررها كانت تمثل باكورة تحركهم ومحور نشاطهم الفكري والعملي، فهي تعني بالنسبة لهم اكثر من قضية، وانهم انطلقوا في معالجتها الى مهمة اشمل واخطر، فهم دائما يقرنون تحررها بتحرر المجتمع باسره، وقد اسهم في تعزيز هذه الافكار معرفة مباشرة نقلها الى العراق بشكل خاص رائد الفكر الاشتراكي حسين الرحال.

وفي المطالبة بالحرية الفكرية راح الرواد يتحمسون لها لان الحرية تعني بالنسبة لهم بالضرورة بعض الحرية لافكارهم وللتقدميين تدفع بهم الى النشاط في افكارهم ومواجهة الموجة القاسية من الافكار والاراء الرجعية التي جابهتهم واذا كانت قضية (النصولي) تعني التجسيد العلمي للنضال من اجل نيل الحرية الفكرية، فان من تزعموا المطالبة بعالم حر لم يكونوا بعيدين عن جماعة (حسين الرحال) الاشتراكية والتي الهمت بكتاباتها ولقاءتها عقولهم، فراحوا بهذه القضية يطالبون

(1) كلوفيس مقصود، المصدر السابق، ص56.

بالحرية الفكرية لضمان حرية التعبير في طرح كل ماهو جديد وتقدمي واذا اتخذت النقاشات والبحوث الفكرية والتقدمية في الفترة محل الدراسة ثوب الدراسات الادبية، فان رواد الفكر الاشتراكي كانو ايضا من نصبوا انفسهم ليؤكدوا قدرة الحركة الادبية في العراق على الارتباط بحركة الواقع وبالانعطافات المهمة في تاريخنا الحديث. واذا كان الادب العراقي الحديث قد بداء يهتم بمشاغل الحياة الاجتماعية ويصورها بشكل واقعي مهتما بكل ما هو جديد فيها، فان الفن القصصي في محاولاته المبكرة، على يد الاشتراكي (محمود احمد السيد) وعلى ايدي جيل الرواد التقدميين، حمل السمة النضالية المتميزة التي جعلته يصب في المجرى العام للكتابات الواقعية والطبيعية متجاوزا المرور التقليدي بالرومانسية او الرمزية، وباتجاهات الفن للفن التي شاعت في ثقافة الغرب البرجوازي[1].

اما مصادر الفكر الاشتراكي سواء في العراق بشكل خاص او في المنطقة العربية بشكل عام فقد تعددت مابين المصادر الاتية:-

1- البعثات الدراسية التي سمحت للمثقفين العرب الدراسة في معاهد الغرب بان يحتكوا بالافكار والحركات الاشتراكية في اوربا بشكل مباشر فعادوا يحملون هذه الافكار لينشروها او يعملوا على تاسيس حلقات او حركات او احزاب اشتراكية.
2- الجامعات الاجنبية التي انشئت في بعض الاقطار العربية كجامعة القديس يوسف الفرنسية عام 1879م وفي القاهرة الجامعة الامريكية عام 1919م.
3- الصحف المجلات الحزبية التي كانت تصل الى بعض الاقطار العربية كصحيفة (الاومانتية) التابعة للحزب الشيوعي الفرنسي.

---

(1) للمزيد من التفاصيل أنظر: عامر حسن فياض، جذور الفكر الاشتراكي والتقدمي في العراق (1914-1934)، المصدر السابق.

4- التـاثير الـذي احدثتـه الثـورات الاشـتراكية كـالثورة الروسـية 1917م، والصينية والثورات في (كوبا، كوريا، فيتنـام...)، فانعكسـت علـى الـوطن العربـي بظهـور احـزاب وحركـات وحلقـات ماركسـية لينينيـة وماويـة وتروتسكية[1]...

اما المنبع الاخير للفكر الاشتراكي العربي يكمن في ما يحمله التـاريخ العربـي من مواقف وحركات ذات طابع اشتراكي[2].

اما سبب ظهور الفكر الاشتراكي العربي الحـديث فمرجعـه مـا عانتـه الامـة العربية مـن القهـر والاسـتغلال علـى يـد الاسـتعمار الـذي خلفتـه الاحتكـارات الراسمالية وما مارسته الرجعية الحاكمة من افكار، وفي ظل هـذه الاوضـاع تطـور النضال الشعبي في مدارج الفكر وعلى صـعيد الواقـع حتـى بلـغ اخـر درجـة مـن الوعي والعمق واستطاع معهما ان يكشف ان الاشتراكية هي الحل الحتمي لمشـكلة الانسانية الاجتماعية[3].

ان هذه الاوضاع ادت الى ان يكون للاشتراكية العربية طريقها الخاص فلكـل مجتمع من المجتمعات الانسانية ظروفه وتاثيراته المختلفـة مـن العوامـل الاجتماعيـة والمادية المعنويـة، ولابـد للفكـر الاشـتراكي كفكـر انسـاني واقعـي ان يتـاثر بهـذه الظروف والشروط وان يصـل الى اسـتنتاجات ومواقـف ذاتيـة متباينـة فلكـل امـة ظروفها الخاصة التي على أساسها تستنبط الوسائل الخاصة الكفيلـة لبلـوغ اهـدافها ولايعني ذلك الانغلاق عن تجارب الامـم الاخـرى بـل الاسـتفادة مـن التجـارب

---

(1) المصدر نفسه، ص19.

(2) المصدر نفسه، ص10.

(3) فؤاد الركابي، مفاهيم في الاشتراكية والديمقراطية والوحـدة، المعهـد العـالي للدراسـات السياسـية، 1965، ص141.

الاخرى واغتنائها في التجربة القومية[1]، فكان هناك حيزا واطارا عربيا للتطبيق الاشتراكي وان لها طريقا خالصا للوصول الى الاهداف الاشتراكية الذي يمليه عليها الظروف الاجتماعية للامة العربية والمرحلة التاريخية التي يمر بها نضال الشعب العربي على الصعيد القطري والقومي[2].

اما المميزات الخاصة بالاشتراكية العربية فتمتاز بانها تستوحي و تكيف نفسها حسب حاجات المجتمع العربي و درجة تطورها الاقتصادي[3] ومن مميزاتها انها علمية تماما لانها تتبع في التحليل منهجا علميا ولانها لاتتنبأ تنبوأت غير علمية، ولانها لاتغفل عن حقيقة جوهرية من حقائق التاريخ والحياة هي حقيقة الانتماء القومي وحين القول انها اشتراكية علمية لايعني انها مرادفة للماركسية فالماركسية رافد من روافد الاشتراكية العلمية[4].

ان الاشتراكية العربية ليست نظرات غيبية او انتاج امنيات بل انها استجابة طبيعية وحتمية لتناقضات الامة العربية مع الاستعمار والإمبريالية ومع التخلف الموروث منه والجديد وفوق ذلك هي استجابة طبيعية لتطلعات الامة العربية الى مستقبل معطاء[5] ومن خصائصها انها ترى في الوجود القومي اساسا جوهريا فهناك اشتراكيات ترفض الوطن والقومية لكن الاشتراكية العربية لاترفض الوطن ولا اساسها القومي[6].

اذن الاشتراكية هي الارادة القومية الواعية لا لمرحلتي التحرير و التوحيد

---

(1) المصدر نفسه، ص139.

(2) عبد الهادي الفكيكي، المصدر السابق، ص13.

(3) خلدون ساطع الحصري، المصدر السابق، ص142.

(4) يحيى الجمل، المصدر السابق، ص207.

(5) منيف الرزاز، اشتراكية البعث، (بعض ملامح النظرية والتطبيق)، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1979، ص18-19.

(6) يحيى الجمل، المصدر السابق، ص205.

فقط بل المصممة على رفع مستوى النضال لتدرك الجماهير ان امانيها لاتتحقق مالم تكن مستوعبة ومتفهمة لكلية الاهـداف[1]، فالاشـتراكية ليسـت وضـعا اقتصـاديا معينا وليست سعيا في سبيل وضع اقتصادي معـين بـل تمتـاز بانهـا نظـام ومـذهب انساني واسلوب للحياة بهدف اقامة مجتمـع جديـد انهـا ليسـت مجـرد نقـل ملكيـة وسائل الانتاج من الافراد الى الدولة او المجتمع وليست مجرد سيطرة على الاقتصـاد القومي وتوجيهه لصالح المجموع وليست مجرد اصلاح اجتماعي واقتصادي ولكنها تتعدى ذلك الى نطاق الحلول النظرية والعملية لمشاكل الفـرد والمجتمـع انهـا عمليـة بناء لمجتمع تؤمن فيه كل الضمانات لمجتمع الكفاية والعدل وتكافؤ الفـرص، مجتمـع الانتـاج والخـدمات[2]، كمـا انهـا انسـانية تسـعى الى تحريـر الانسـان مـن الظلـم الاجتماعي في كافة صوره فترى ان معظم المشـكلات الاجتماعيـة هـي مشـكلات اقتصادية في جوهرها[3]، تمتاز بانها اصلية نابعة من اصـالة الامـة العربيـة متطبعـة بحضارتها وخصائصها وان لها تراث يبدأ من الحضارة العربية قبل الاسـلام وتصـل ذروتها في الاسلام الذي جـاء معـبرا عـن نـزوع الـروح العربيـة، وهـي وحدويـة تستهدف نفي التجزئة من اجـل اقامـة قاعـدة اقتصـادية موحـدة ومـن اجـل جمـع وتوحيد كل الامكانات والطاقات العربية[4].

اما الاهداف التي تسعى اليها الاشتراكية العربيـة فاولهـا الانسـان العربـي أي تجعل منه هدف التغيير ووسيلته في ان واحد وانها تؤمن بالتغيير الـذي لايسـتهدف فقط وسيلة الانتاج المادية فحسب او تغييرات فوقية مـن السـلطة الفوقيـة فحسـب

---

(1) كلوفيس مقصود، المصدر السابق، ص54.

(2) محمد عصفور، الاشتراكية العربيـة مـذهب أم عقيـدة ؟ دار الجـامعيين للطباعـة والنشـر، القـاهرة، 1964، ص6.

(3) المصدر نفسه، ص15.

(4) منيف الرزاز، المصدر السابق، ص20.

اوعلى رفع المستوى المعاشي دون التركيز على معنى الانسان وقيمته فهي تغـيرات تتضمن خسائر انسانية اكبر[1]، كما تسعى الى حلول الملكية العامة لوسائل الانتاج بدل الملكية الخاصة لتلك الوسائل فتسعى الى جعل ملكية الانتاج بيد المجتمع ككل، وبعبارة اخرى ان توزيع الثروة في النظام الراسمالي لايتبع الانتاج،(والعمـل) يتبـع نظام الملكية وتركيبه في حين ان التوزيع في النظام الاشتراكي يتبع الانتاج أي العمل بكافة انواعه[2].

وتهدف الا شتراكية العربية الى توزيع الدخل بين افـراد المجتمـع علـى أسـس العمل اليدوي او العقلي بـدل أي اعتبـار اخـر علـى أسـس الملكيـة او الوراثـه او الاحتكار[3]، وتحقق العدالة الاجتماعية والمساواة في الفـرص المتكافئـة الـتي تظهـر قوى افراد الشعب وامكانيته دون استغلال داخلـي[4] وكـذلك تسـعى الى تطـوير المجتمع العربي المتاخر عن طريق التصـنيع وباسـاليب مختلفـة وكـل ذلـك بوسـائل وطرق سلمية غير دموية كما في الماركسية[5].

وتهدف الاشتراكية العربية ايضا الى تاميم المرافق العامة والصـناعات الكـبرى والتوزيع العادل للاراضي واشراف الدولة اؤ وضع يدها على التجارتين الداخليـة والخارجية[6]، واقامة علاقات اجتماعية جديدة تركز على الملكية الجماعية لوسائل لوسائل الانتاج الرئيسية وتيسير الانتـاج علـى أسـس ديمقراطـي مـن قبـل القـوى الشعبية العاملة وتنظـيم الانتـاج بصـورة مباشـرة وفـق حاجـات الشـعب وتنظـيم

(1) المصدر نفسه، ص22.

(2) سعدون حمادي، أراء حول قضايا الثورة العربية، دار الطليعة للطباعة، بيروت، 1980، ص220.

(3) المصدر نفسه، ص216.

(4) مصطفى جابر الناصري، المصدر السابق، ص120.

(5) خلدون ساطع الحصري، المصدر السابق، ص143-145.

(6) سعدون حمادي، المصدر السابق، ص119.

التوزيع، والقضاء على الاستغلال، كما لاتهدف الاشتراكية العربية الى ضرب الملكية الخاصة بل الملكية الراسمالية المستغلة فهي تعمل على حماية وتطوير الملكية الخاصة لصالح التقدم الاجتماعي وسعادة الانسان الشخصية وميوله ورغباته ومشيئته(1).

اذن تبين لنا ان الاشتراكية نظرية عامة وقديمة غايتها القضاء على العوز المادي وتامين مستوى لائق من المعيشة لكل فرد من افراد المجتمع وتهيئة الفرص المتساوية للجميع واظهار قدراتهم وكفاءتهم.

واذا كانت الافكار الاشتراكية قد تنوعت مصادرها ومساراتها وتسمياتها في العالم وفي العراق، فان (عبد الرحمن البزّاز) كان له حضور متميز في هذا الشان. فكيف تامل (البزّاز) في الاشتراكية ؟ وكيف فهمها؟ واي صنف يفضل ؟ وكيف مارسها؟

ثانياً: الاشتراكية فكراً وممارسة عند البزّاز:

يرى(البزّاز) في الاشتراكية مصطلح واسع يخص عدداً من«المذاهب الاجتماعية والاقتصادية تتدرج من الفلسفة الافلاطونية الى الانسانية المثالية ومن المذاهب الطوباوية الى الاشتراكية الدينية ومن الاشتراكية النقابية والتعاونية الى اشتراكية الدولة القومية، ومن الاشتراكية الديمقراطية السلمية الى الماركسية والاشتراكية العلمية فالشيوعية إضافة الى عشرات من المذاهب والآراء والمدارس الاشتراكية الأخرى كالفابية والإصلاحيين»(2).

ويعتقد (البزّاز) أن الأفكار الاشتراكية ظهرت في أواخر القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر وأزدادت في القرن التاسع عشر حيث بدأت بالظهور

---

(1) فؤاد الركابي، المصدر السابق، ص123.

(2) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص43.

المذاهب التي تجعل الجماعة المعيار الذي تقاس بـه الأمـور في السياسـة والاقتصـاد والاجتماع لا المبادئ التي تتحدث عن الفردية وحرية الفرد وتشبثاته وصار المقياس السليم بموجب الاشتراكية هو الجماعة وحياة الجماعة كلها[1].

ويرى(البزّاز) أن سبب ظهور هذه المبـادئ الاشـتراكية (المثاليـة والماديـة) هـو نتيجة طبيعية من نتائج المجتمع الجديد الـذي انتقـل مـن الزراعـة الى الصـناعة ومـا أحدثته الثورة الصناعية من مفارقات عظيمة من ناحية الثـراء والسـلطات الحقيقيـة فاصبحت القلة مالكة للثروات والنفوذ السياسي[2].

وحيث تم احتكار وسائل الانتاج من قبل طبقـة معينـة، فـأن الاغلبيـة و هـم فقراء خاصة العمال مما ادى الى صراع بين الطبقتين مما ولد المفاهيم الاشتراكية[3].

ويعتقد (البزّاز) أن الاشتراكية التي نمت في الغرب لها خصائصها المتميزة وهي نتيجة ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية مرت بكثير من شعوب أوربـا الغربيـة خاصة[4].

أما في المنطقة العربية فأن الـروح الاشـتراكية قـد عرفتهـا الأمـة العربيـة عـبر تاريخها المديد من خلال السمات التي تمتاز بها العرب، والقيم والمبادئ التي التزمـوا بها والتي تعبر عن روح الاشتراكية كالمروءة التي تفرض البـذل والسـخاء وتوجـب الكرم بأوسع معانيه وتلزم الفرد بالتزامات تجـاه أسـرته وقبيلتـه وشـعبه، وتسـتلزم حماية الجار والمستجير هذه المستلزمات الاخلاقية هي التعـبير الصـادق عـن الـروح الاشتراكية[5].

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص285.

(2) المصدر نفسه، ص284.

(3) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص58.

(4) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص290.

(5) عبد الرحمن البزّاز، ابحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص179.

ان الاشتراكية كما يرى(البزّاز) قد عرفها العرب في الجاهلية ويؤكد ذلك الآدب العربي والقصص العربية القديمة والشعر العربي فتمثلت بالتضامن والتناحر والغيرة والبذل في سبيل الأخرين (فحلف الفضول) قد جاء فيه التأكيد على التعايش والتساهم بالمال مما يؤكد بدليل قاطع على الروح الاشتراكية للعرب قبل الإسلام[1]، أما بعد الإسلام فيؤكد (البزّاز) أن تشريعات الإسلام جاءت مؤكدة لهذه الروح العالية من خلال أسس متينة و النذور وحق السائل وتحريم الربا، ونهيه عن كنز الذهب والفضة وجوب الحجز على السفيه الذي يبدد الأموال ويهدرها ما هي إلا امثلة على هذه الروح الاشتراكية.

ويعطي (البزّاز) دليل على أن الاسلام دعى الى التكافل الاجتماعي لتحقق العدالة الاجتماعية وبذلك تتحقق غاية الاشتراكية الإساسية فيسترشد بقول الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): (لو استقبلت من أمرء ما استدبرت فيه لأخذت فضول أموال أغنياءكم وردتها الى فقرائكم)[2].

ان الاشتراكية كروح عرفها العرب قبل وبعد الإسلام، لكن الاشتراكية اليوم وما تدعوا له هي حديثة التكوين كما يرى البزّاز فقد انبثقت عن طبيعة القومية العربية وحالة الوعي الاجتماعي للأمة العربية والتخلف الاقتصادي الذي نعاني منه، فكان روادها الأوائل الكثرة الكاثرة التي تعاني من الفقر والذين شعروا أن لا سبيل لتحقق التحرر والانعتاق والكرامة إلا من خلال الاشتراكية التي بدأت من فوق لرفع الذين هم في الأسفل أي السير الى الأعلى.

ويرى (البزّاز) أن الماركسية قد نشأت كرد فعل لما وجده المجتمع الغربي الصناعي المتهالك على المادة[3]، فكان من دواعي الاشتراكية في الغرب هو سوء

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص299.

(2) عن عبد الرحمن البزّاز، ابحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص190.

(3) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص291.

التوزيع، أي فائض الربح وما يحصل عليه العامل مقابل جهده، أما في المجتمع العربي فكانت الدواعي مختلفة، إذ أن الاشتراكية الأساسية يجب أن تكون زيادة الانتاج وتنظيمه ووضع الخطط الدقيقة للتنمية وهذا لا يمكن القيام به في ظل النظام الفردي القائم على فلسفة التسيب الاقتصادي، فالاشتراكية حتمية لزيادة الانتاج وحتمية من اجل تحقق العدالة في توزيع الثروات المتحصلة فعلاً[1].

ويعرف (البزّاز) الاشتراكية التي يسميها (بالاشتراكية الرشيدة) بأنها المذهب الذي يتخذ الجماعة كشكل وهي المعيار الذي يزن به ما يصلح من نظام ومبادئ وأحكام وسياسات، أي أنه المذهب الذي يعارض النظريات الفردية وفلسفتها ومبادئها ويجعل الصالح العام الأساس قبل مصلحة الفرد[2].

ويعتقد (البزّاز) أنها مذهب سياسي اجتماعي وهي الوجه الاجتماعي للقومية فهي ليست عقيدة مستوردة أو مذهباً مناهضاً للفكر القومي، أنما هي المتمم له، فتسعى الى تحقق الانسجام الاجتماعي المبني على أسس مدروسة غير مرتجله وغير مستوردة[3].

كما يعتقد (البزّاز) أن الاشتراكية ليست مجرد نظام اقتصادي يتصرف المجتمع بموجبه بخيراته وهي ليست تملك المجتمع أو الدولة نيابة عنه لوسائل الانتاج، أو تمكين المواطنين من المجالات الاقتصادية والاجتماعية على قدم المساواة فحسب، أنها طريقة حياة متميزة ونظام قيم مميز يجعلانها مطلبا لأزماً في المجتمع الطامح الى تعميق معنى إنسانية أفراده[4].

وكما يرى (البزّاز) ان الاشتراكية ليست اجراءات حكم بل فلسفة حكم

(1) المصدر نفسه، ص293.

(2) علي محمد كريم، المصدر السابق، ص167.

(3) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص136.

(4) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص253.

يقصد منها تحقق العدالة الاجتماعية والرفاهية وعدم تمكين فئة صغيرة من الـتحكم بثروة الشعب، وهي تدعوا الى زيادة الدخل القومي والنشـاط الاقتصـادي وزيـادة فاعلية القطاع الخاص[1].

فالاشتراكية الرشيدة هـي حقيقـة وروح ومعنـى ونتيجـة وليسـت شـكل ولا مسميات ولا وظائف ولا تسهيلات ولا ادعاءات بل تشريعات عمل دائـب بخطـة ونيـة هادفـه لتحقـق العـدل الاجتمـاعي وإقامـة نظـام مكـين يتحقـق فيـه تكـافؤ الفرص[2].

ان الاشتراكية الرشيدة الـتي يـدعو لهـا البـزّاز تهـدف الى تحـرر الفـرد ورفـع الطبقـات العاملـة، العنايـة بـالفلاحين والمحـرومين وأصـحاب الـدخول الواطئـة، والقضاء على التخلف بكل اشكاله وإقامة وجود اقتصادي متكامـل، فالاشـتراكية وسيلة لغاية وليست هي الغاية إذ أن غايتها النهائية تحقق الكرامة للفرد وتمكينه من أثبات وجوده في إطار كيانه القومي العام وتيسير سبل العـيش أمامـه في إطـار مـن الصالح العام[3].

وهنا يؤكد البزّاز على ضرورة الرفاه التـام للشـعب في ظـل اشـتراكية عربيـة رشيدة تهدف لزيـادة الانتـاج وعدالـة التوزيـع وتراعـي القطـاع العـام والخـاص، وتراعي الطبقات المحرومة مـن العمـال والفلاحـين والطبقـات دون الوسـطى[4]، فالشعب ستراعى هذه الاشتراكية حقوقه دون تمايز وعلى أسـس وقواعـد العدالـة ورعاية القانون حيث يؤكد البزّاز علـى صـلة الديمقراطيـة بالاشـتراكية فـلا يمكـن

---

(1) محمد كريم مهدي المشهداني، المصدر السابق، ص189.

(2) سـيف الـدين عبـد الجبـار، البـزّاز: التـأميم الاعتبـاطي لـيس حـلاً سـلمياً لمشـاكلنا الاقتصـادية والاجتماعية، جريدة الزمان، العدد 1609، أيلول 2003، ص14.

(3) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص196.

(4) عبد الرحمن البزّاز، حديث الأربعاء، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد، 23 نيسان، 1966، ص5.

تحقيــق الديمقراطيــة وأهــدافها دون ضــمان الحقــوق الاجتماعيــة والاقتصــادية للشعب[1].

ويرى البزّاز أن الاشتراكية الرشيدة تريد ان تحقـق الخبـز مـع الكرامـة فـالخبز يتمثل بالحاجات المادية بينما الكرامة تتمثل بالقيم الاخلاقية والروحية والدينية[2]، لذلك تعمل من اجل الأمة كلها وليس من اجـل طبقـة معينـة مـن طبقاتهـا وهـي حينما تحطم الاستغلال والاقطاع والرأسمالية المتحكمة لا تريد ان تنشئ تحكمـاً أو دكتاتورية من أي طراز جديد، وتريد استبدال دكتاتورية طبقـة معينـة بطبقـة أبشـع منها[3].

ويعتقد (البزّاز) ان تحقق السعادة الحقة المخلصة والقضاء على التطرف سـواءً من الرأسمالية أو التحطيم العدمي من الشيوعية،لايتحقق إلا بمثل هذه الاشـتراكية القائمة على العدالة الاجتماعية المؤمنة بـالميراث المشـجعة للتشـبث الفـردي، فهـي مؤمنة بمصلحة المجموع أولاً وبتـدخل الدولـة لتحقـق أهـدافها بـأي وسـيلة تحقـق المصلحة العامة ثانياً[4]، فالاشتراكية الرشيدة عنده تـدعوا الى التنظـيم الاقتصـادي القائم على تـدخل الدولـة في المشـاريع العامـة والمرافـق ذات النفـع العـام، وكـل المشاريع ذات الطبيعة الاحتكارية كما تدعوا الى تاميم الصـناعات الكـبرى وتـوفير الوسائل اللازمة لذلك[5]، مع ذلك ترى الاشتراكية الرشـيدة ان الملكيـة الصـغيرة مفيدة من وجوه عديدة وهي لازمـة في تحقيـق المواطنـة الكاملـة، ورفـع معنويـات الفلاح الذي بقي طول حياته اجير بصيرورته مالكاً للأرض العزيزة عليـه وتحويـل

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص227.

(2) المصدر نفسه، ص299.

(3) سيف الدين عبد الجبار، التاميم الاعتباطي ليس حـلاً لمشـاكلنا الاقتصـادية والاجتماعيـة، المصـدر السابق، ص14.

(4) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص192.

(5) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص155.

صلته المادية بالأرض الزراعية الى معنى اشمل لربطه في الـوطن كلـه، فالاشـتراكية الرشيدة زادت في عدد الملاك من الفلاحين ولم تقض على الملكيـة الفرديـة[1]، ولا يعني هذا اعتماد الملكية الصغيرة وتمليكها الفلاحين فقط انما تعني التجمع الفلاحـي (الزراعي) أي ان الفلاح نظرياً يملكها ولا يستطيع التصرف باستثمارها بل يتوجب عليه ان ينظم الى غيره من الفلاحين كمجموعة لاستثمار القرية بكاملها وهذه هـي نظرية ماوتسي تونغ التي كتب عنها عام 1955[2].

إذن الاشتراكية الرشيدة تحترم الملكية الخاصة وتدعو للتشبث الفردي وتشجع القطاع الخاص، فهناك صناعات كبرى لا تنهض بها إلا الدولـة، وهنـاك صـناعات وسطى وصغرى لا يسـتطيع ان يـنهض بهـا إلا القطـاع الخـاص[3]، فهـي تـؤمن بالملكية الفردية بشرط عدم الاخلال بمبدأ التضامن الاجتماعي وشرط عـدم تمكـين رأس المال من التحكم بالعمل وبشرط عدم ترك الباب مفتوحاً على مصراعيه دون ناظم ورقيب يحقق الصالح العام ويرعى الجماعـة ويحميهـا، فالاشـتراكية الرشـيدة كما يقـول البـزّاز: «تتطلـب ان تكـون جميـع وسـائل الانتـاج ملكيـة جماعيـة»[4]، وتتطلب أيضاً لتحقق التكافؤ الاجتماعي القضاء على التمايز الطبقـي ولـزوم حـد أدنى للدخل الفردي وحد اعلى للملكية الزراعية والعقارية، كمـا تـدعوا للقضـاء على النظم الإقطاعية قضاءاً تاماً، وتـرى أن المغانـم و المغارم يجب ان تكـون علـى أسس عادلة، وكما تدعوا الى الأخذ بمبدأ الضرائب التصاعدية المباشرة التي يجب أن تكون شاملة لجميع أنواع الدخل[5].

ويرى (البزّاز) أن تحقق هذه الأهداف يتم مـن خـلال الطـرق السـلمية علـى

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص296.

(2) خليل كنه، المصدر السابق، ص424.

(3) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص113.

(4) عن عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص295.

(5) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص155.

طريق التراضي والطوعية لا عن طريق صراع الطبقات كما في الماركسية[1].

اما ما تمتاز به الاشتراكية الرشيدة التي يدعوا لها البزّاز، فانها اشتراكية قائمة بذاتها مشتركة من صنيعة ظروف وحاجات الأمة العربية، فالعرب مفتحوا الأذهان يستطيعون أن يستفيدوا من الحضارات والافكار الإنسانية كلها، فاشتراكيتنا كما يقول البزّاز: (ليست ماركسية او طوبائية او مسيحية......)[2].

فلا يمكن أن تكون هناك اشتراكية حتمية ملاءمة لكل الأزمان والأماكن فماركس وانجلز كان لهما دوراً كبيراً في تلك الفترة، إلا أن ارائهما ليست الحقيقة النهائية فحتى الدول التي أخذت أرائهما طورت أفكارهما كما فعل لينين فخرج في اشياء كثيرة عن مفاهيم ماركس الاشتراكية وكذلك ستالين الذي اختلفت مبادئه عن لينين[3]، ويقول البزّاز: «نحن عرب ومسسلمون واشتراكيون ولن نكون ماركسيون، نحن مع العامل والفلاح، ولكننا ضد الشيوعية التي لا تؤمن بالطموح الفردي ولا تؤمن بالقومية»[4].

ويرى (البزّاز) على الرغم من ان الاشتراكية الرشيدة حديثة التكوين فهذا لا يعني انغلاقها وعدم استفادتها من التجارب الاشتراكية الأخرى أو الانحراف عنها[5]، بل تنتفع من جميع الافكار السابقة دون ان نلتزم بأحدها التزاماً أعمى.

إذن الاشتراكية الرشيدة نابعة من الواقع العربي وروح ديننا والشرائع

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، هذه قوميتنا، المصدر السابق، ص292.

(2) عن سيف الدين عبد الجبار، التاميم الاعتباطي ليس حلاً لمشاكلنا الاقتصادية والاجتماعية، المصدر السابق، ص14.

(3) المصدر نفسه، ص14.

(4) عن سيف الدين عبد الجبار، العلاقفة تعززت مع واشطن قبيل نكسة حزيران 1967 مع مراعاة التنسيق مع السوفيت، جريدة الزمان، العدد 1598، ايلول 2003، ص14.

(5) عبد الرحمن البزّاز، من وحي العروبة، المصدر السابق، ص59.

السماوية، وهي تنطلق من تاريخ أمتنا، وتستجيب لطبيعتها[1].

ويشبه (البزّاز) الاشتراكية الرشيدة بالبدلة التي تنسج في بلد وتفصل في بلد وتخيط في بلد أخر، فاشتراكيتنا لا تستورد صيغاً جاهزة كالبدلات الجاهزة المستوردة بل تأخذ حسب مايلائمها وكما تتميز اشتراكيتنا بأنها لا تفرق بين العامل والفلاح، الرجال والنساء، الغني والفقير فهي لا طبقية وهي ليست صنو للماركسية الشيوعية[2]، فالشيوعية هي المذهب الجماعي الذي يؤمن بالمجموع وحده ويستنكر الفرد ووجوده أساساً فليس له أي شخصية مستقلة عن الجماعة، ويبين (البزّاز) مساوئ هذا المذهب بأنه يؤدي الى حرب طبقية وما واكبها من ظلم وقسوة أدت الى هدر الكرامة الإنسانية ونكران حقوق الإنسان الطبيعية وأدى المذهب الجماعي الى ظهور الكثير من النظريات المتطرفة كالنازية والفاشية التي تفقد الإنسانية الكثير من ميزاتها وخصائصها الفطرية[3].

أما الماركسية فتقوم على أساس أن الدولة تسيطر على كل الأرض وتحويل الفلاح الى اجير في حين يرى البزّاز انه لو أخذ بالإصلاح الزراعي فأنه لا يعطي للفلاح فقط أرضه بل يعيد له إنسانيته وكرامته، في حين الماركسية تحيل الفرد الى الة أو جزء من الة ولا تبقى له كرامته الفردية[4]، ويرى (البزّاز) أن ماركس مفكر ينطبق فكره على مجتمع معين، أما عن الأمة العربية فينبغي أن يكون لها فكراً يتلائم مع واقعها[5].

ويقول البزّاز: (أن اشتراكيتنا ليست ضد الماركسية والشيوعية فقط بل ضد

---

(1) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص195.

(2) المصدر نفسه، ص194.

(3) المصدر نفسه، ص194.

(4) عبد الرحمن البزّاز، ابحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص248.

(5) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص194.

الراسمالية أيضاً، فهي ضد الآراء الفردية والتسيب الفردي وما ينتج عنه من اضطراب اجتماعي واختلال اقتصادي) وفي هذا السياق يذكر البزّاز: (أن المذاهب الفردية ومبادئها قد سادت في القرن السابع عشر، والثامن عشر، والتاسع عشر، كمذهب الفيزوقراط ودعاة التجارة الحرة في انكلترا ودعاة مذهب التسيب)[1].

ويرى (البزّاز)، أنها فلسفة قائمة على الإيمان بالفرد وحده وحقه في السلوك الحر المستقل وتصرفه التام المطلق وتشبثه الاقتصادي المتسبب في جمع المال وتكدسه[2]، وأدت هذه الفلسفة على حد قول البزّاز الى قيام الاقطاع والرأسمالية، وشيوع الأنانية العنيفة الخالية من المثل، وكذلك ساعدت على ظهور التمايز الطبقي، أما الاشتراكية الرشيدة فأنها تتخذ موقف وسط بين المذهب الفردي والمذهب الجماعي، فهي تؤمن بالفرد ولكن ضمن حدود وتؤمن بالجماعة ولكن بقدر، فهي لا تتعصب لأي من المذهبين فتحاول أن تؤلف بقسط بين متطلبات الفرد وحاجات الجماعة فتأخذ ما هو صالح وجدير لها بالأخذ والاقتباس وتترك ما يعارض طبيعتها ومثلها ومعتقداتها[3]، ولذلك نجد الاشتراكية الرشيدة ترى أن كل المذهبين يؤديان الى الفوضى في حين ما تريده الاشتراكية الرشيدة هو المجتمع الأكثر تناسقاً فيه للفرد والجماعة مجال، وفيه للدولة حق الرقابة لأن المصلحة العامة أهم من مصالح الفرد وخير الأمور أوسطها، كما أنها تريد «نظام اجتماعي قائم على تكافئ الفرص ليطمئن الفرد على مستقبله وفيه ضمان اجتماعي ضد العجز والشيخوخة والبطالة)[4].

ويرى (البزّاز) ان الاشتراكية الرشيدة المتنورة بنور الإسلام تقف وسطاً بين المذهبين الفردي والجماعي وبين الفلسفة الروحانية الشرقية والفلسفة المادية

---

(1) محمد كريم مهدي، المصدر السابق، ص242.

(2) عبد الرحمن البزّاز، ابحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص174.

(3) عن المصدر نفسه، ص249.

(4)عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص194.

الغربية، فالفلسفة المادية الغربية انطلقت من تصور مادي ونتيجة للصراع الطبقي بعد الثورة الصناعية حيث دفعت اوربا بكل قوة لجمع المال وتكديسه[1] والاستمتاع المادي للفرد دون أن يعبأ بالمثل والأخلاق ودون ان يحسب للروحانيات أي حسب، أما فلسفة الشرق الروحانية فنجدها في بعض المذاهب والأديان الصينية والهندية القديمة، فهي تنكر المادة نكراناً مطلقاً وتهيم في الروح كل الهيام، بينما الاشتراكية الرشيدة قائمة على الأيمان بالمادة والروح معاً وتؤلف بينهما لتشكل الجسد ومطلب النفس أجمل تشكيل وتسعى الى إقامة النظام الأمثل الذي يجمع الحسن من كل الأنظمة والعقائد والفلسلفات دون ان تتقيد أو تذوب فيها[2]، فهي تعارض المادية وحدها التي تقوم عليها الماركسية وتعارض تفسيرها المادي للتاريخ الإنساني ووجود الصراع الطبقي فهي تمتاز بصفة التعاون وتنظر للمجتمع بوصفه وحدة متماسكة غير متجزأة ترتبط مصالح ابنائه ببعضها البعض وهي نظام اجتماعي لتربية اناس عملياً كيف ينجحون؟ ولماذا يفشلون في الحياة أحياناً ؟ وهي ليست الفوضى والاستبداد بل قرينة التضامن وعدوة الشتات والفرقة[3]، وأن رفضها للمذهب الشيوعي ليس لماديته فقط بل لأنه لا يؤمن بالقومية، لان دعوة هذا المذهب الأساسية إزالة الحدود بين الأقطار والقوميات وإقامة الدولة التي تسيطر عليها البروليتاريا تمهيداً لإزالة الدولة كلياً[4]، في حين يرى (البزّاز) أن الاشتراكية الرشيدة خصيصة لصيقة بالوجود القومي العربي الذي يؤمن بكل متطلبات القومية العربية التي لا تكتف بالاستقلال السياسي فحسب، وأنما لها وجهها الاجتماعي المتمثل بالاشتراكية الرشيدة[5].

(1)عبد الرحمن البزّاز، ابحاث في القومية العربية، المصدر السابق، ص250.

(2) المصدر نفسه، ص251-252.

(3) المصدر نفسه، ص188-190.

(4)عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص331.

(5) علي محمد كريم، المصدر السابق، ص168.

ويعتقد (البزّاز) فضلاً عن أن الاشتراكية الرشيدة تنبع من واقع الأمة العربية وظروفها ومتطلباتها، فهي تستند كذلك الى الدين الإسلامي، فيرى أن الكثير من المذاهب الاقتصادية والاجتماعية والأديان السماوية وغير السماوية تنزع الى الاتجاه الفردي أو الاتجاه الجماعي[1]، إلا أن الدين الإسلامي باعتباره دين ودنيا هدفه الاساس الجماعة في حين أن الدين المسيحي، والبوذية وديانات فردية أخرى تقتصر على تهذيب وصلاح الفرد ورفع مستواه الأدبي وما الى ذلك من غايات، في حين أن الإسلام يعنى بالجماعة ولا يهمل الفرد[2]، فيعده جزء من الكل فلا ينكر وجوده ويسلم بحقوقه المتميزة ويسعى الى ألآخذ بالفردية بحيث لا تتعارض مع نزعته الجماعية[3].

ويصنف (البزّاز) الشريعة الاسلامية بأنها شريعة جماعية على الرغم من عنايتها بالفرد واعترافها بكيانه المستقل ضمن حدود، وهي تهدف الى خير الجماعة وصالح الكل قبل صالح الفرد فتقريرها لزوم تحمل الضرر الخاص في سبيل تجنب الضرر العام وتسليمها بمبدأ حجز السفيه لمصلحة عائلته والهيأة الاجتماعية وتحديدها الوصية حفظاً لمصالح الورثة ووضعها أحكاماً شاملة للميراث على طابعها الجماعي وهي بهذا الاعتبار قريبة جداً من المذاهب الاشتراكية[4]، فالدين الإسلامي فضلاً عن كونه دين الدولة الرسمي فهو أهم المقومات الإساسية في كياننا الاجتماعي والحضاري، فهو اشتراكي النزعة ويسترشد البزّاز على وجود النزعة الاشتراكية بالرجوع الى سيرة الخلفاء الراشدين ومنهم الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حينما أبقى أرض السواد بيد أصحابها القدامى ولم يقسمها فيئاً بين الفاتحين وذلك رعاية لحقوق الأرامل واليتامى وحتى من سيأتي

---

(1)عبد الرحمن البزّاز، من روح الإسلام، المصدر السابق، ص22.

(2) المصدر نفسه، ص124.

(3) المصدر نفسه، ص125.

(4) عبد الرحمن البزّاز، أبحاث وأحاديث في الفقه والقانون، المصدر السابق، ص112-113.

من الذراري[1]، فتسعى الشريعة الإسلامية الى تحقق التكافل الاجتماعي بين الفرد والمجموع ويشتشهد البزّاز بقول الرسول (ﷺ): «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» وقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[2].

ان الاشتراكية الرشيدة كما يوصفها (البزّاز) هي اشتراكية عربية إسلامية أي انها لا تعارض الإسلام، وهي متسقة تماما وعلى أكمل الاتساق مع الاسلام، فالشرائع جاءت لتحقق العدل بين الأفراد، والقضاء على الطغيان وعلى الذين يدخرون المال ويكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله، فالإسلام حرم الربا لأنه استغلال غير مشروع، وأمر بالزكاة والانفاق[3] وفقاً لقوله تعالى: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ...﴾[4].

أن هذه التشريعات الإسلامية جاءت لتحقق العدالة الاجتماعية وهو ما تهدف إليه أيضاً الاشتراكية الرشيدة ويذهب البزّاز أيضاً الى أن العدل المطلق هو ما يسعى اليه الإسلام ويستشهد بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ﴾[5]، وكذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ

(1) عبد الرحمن البزّاز، مبادئ أصول القانون، المصدر السابق، ص39-40.

(2) القرآن الكريم، سورة ال عمران، الاية:104.

(3) عبد الرحمن البزّاز، من روح الاسلام، المصدر السابق، ص127.

(4) القرآن الكريم، سورة الذريات، الاية:19.

(5) لقرآن الكريم، سورة النحل، الاية:90.

شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾ [1].

إذن العدل هنا هو العدل المطلق وليس العدل الآني الموصوف كما يتسأل سقراط في الحوار الذي ذكر في جمهورية أفلاطون.

ويخلص (البزّاز) الى أن قواعد الإسلام الفقهية وتشريعاته المالية هي في طابعها الأساسي اشتراكية من دون شك، ويرى ان السيد (قطب) قد وفق في كتابه (العدالة الاجتماعية في الإسلام) بين النزعة الاشتراكية والاسلام[2].

ان ما تقدم يشير الى أن الاشتراكية كانت تتمتع بحضور وأضح في عقل البزّاز، غير أن تلك الاشتراكية الرشيدة وجدت حضوراً لها في سلوك البزّاز أيضاً، لا سيما بعد توليه رئاسة الوزراء.

والمعروف أن الاشهر الأولى من حكم عبد السلام عارف اهتمت بشعارات الوحدة العربية وإطلاق الوعود حول تهيأة الأجواء للحياة الدستورية[3]، غير ان الحكم العارفي الأول انشغل أيضاً بالدعوة الى الاشتراكية ولكن حقيقة الأمر تبين لنا أن عارف أراد الظهور على المسرح السياسي كزعيم قومي يستمد من شخصية الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر الذي أصبح رمزاً للنضال القومي المتحرر، القوة والتأييد المعنوي ليركب موجة المد القومي في العراق وليصبح الزعيم القومي للعراق[4].

ويمكن القول أن التحول الاشتراكي الذي طرأ على حكومة عبد السلام

---

(1) القرآن الكريم، سورة المائدة، الاية:8.

(2) المصدر نفسه، ص184.

(3) عدنان الحلفي، تأسيس المجتمع المدني، دراسة في التقاليد السياسية العراقية، ج1، ط1، دار البراق للطباعة، دمشق، 1997، ص272.

(4) سعد مهدي شلاش، حركة القوميين العرب ودورها في التطورات السياسية في العراق (1958-1966)، ط1، بيروت، 2004، ص118.

عارف، نتيجة التاثر بتجربـة التـامين في مصـر فقـد كانـت الفكـرة السـائدة أنـذاك وجوب تحقيق الاشتراكية في العراق للسيطرة على مشاكله الداخلية ومن ثم التفرغ لتطبيق هدف الوحدة[1]، فالرئيس جمال عبد الناصر أعلن أن أي بلـد عربـي يريـد الانضمام الى مصر في وحدة عربية يجب عليـه أن يتحـول الى دولـة اشـتراكية وفـق المبادئ الاشتراكية العربية[2]، وعند إعلان الدستور المؤقـت في أيـار 1964م جـاء مشدداً على الإسلام واعتراف بالمشاريع الخاصة وجامل الاشتراكية العربية وحاول أيجاد توازن بيـن المبادئ الثلاثة ولعله كان يهـدف في النهايـة الى تبريـر الاشـتراكية على أسس إسلامي ولم يمضي وقت طويل حتى تبنى عارف الاشـتراكية العربيـة في 14 تموز 1964م[3]، ولقد عمل عارف ورئيس الوزراء طاهر يحيـى عـام 1964م بتأميم التجارة الداخلية والخارجية كنوع من الغطاء القومي لتسهيل إقامـة الوحـدة العربية مع الجمهورية العربية المتحدة[4]، فأصدرت الحكومة خمس قرارات تقضـي بتأميم المصارف والصناعة وتنظيم مجالس إدارة الصناعات وإنشاء مؤسسة اقتصادية لتطبيـق الاقتصـاد الاشـتراكي والاشـراف عليـه[5]، فأنيطـت المهمـة الى المؤسسـة الاقتصادية التي شـكلت لأدارة القطـاع التجـاري الاشـتراكي وعـين (خـير الـدين حسيب لها)، فبنى (خير الدين حسيب) هيكلاً إدارياً واسـعاً للمؤسسـة وفروعهـا فظهرت ملامح مبكرة لاتجاهـات لا تتصـل بالنظريـة الاشـتراكية بقـدر مـا تتصـل بعلاقـات طائفيـة إقليميـة وأبـرز قـادة المؤسسـة الاقتصـادية بفروعهـا التجاريـة والصناعية والمالية كان لها من (طالب جميل، خالد الشـاوي، هشـام كـريم)، فضـلاً عن عوائل برجوازية كبيرة لم يسبق لأحد منهم عرفت له صلة بالافكار الاشـتراكية

---

(1) عدنان الحلفي، المصدر السابق، ص272.

(2) مجيد خدوري، العراق الجمهوري، المصدر السابق، ص312.

(3) المصدر نفسه، ص315.

(4) حسن العلوي، المصدر السابق، ص228.

(5) عدنان الحلفي، المصدر السابق، ص272.

أو النضال القومي[1].

وفي حقيقة الأمر أن، كل من عبد السلام عارف ورئيس الوزراء طاهر يحيى، لم يكونوا مؤمنين بالافكار الاشتراكية، وكذلك الوزيران العسكريان صبحي عبد الحميد وزير الخارجية، وعبد الكريم فرحان وزير الإصلاح الزراعي، ومن الوزراء المدنيين محمد جواد العبوسي وزير المالية، وأديب الجادر وزير التخطيط، ومن غير الوزراء خير الدين حسيب محافظ البنك المركزي وغيرهم من المدنين والعسكريين من ذوي الميول الناصرية فكانوا مدفوعين نحو التحول الاشتراكي بعدها خطوة تمهيدية لتحقيق الوحدة بين العراق ومصر[2].

إلا أن تطبيق الاشتراكية العربية واجه مشاكل عديدة منها انخفاض دخل الفرد العراقي وارتفاع معدل البطالة، وبذلك جاءت الاشتراكية العربية بقرار نظام حكم ولم تأت لتلبية طلب شعبي أو رغبة جماهيرية ولا نتيجة لانتصار الحركة الاشتراكية العربية أو نجاح الطبقة العاملة[3]، فكان من نتيجة ذلك فشل تجربة الاشتراكية العربية فحاول عبد السلام عارف القاء المسؤولية على غيره ووجهت انتقادات الى اشخاص ممن يتبؤون مناصب هامة لارتكابهم المخالفات ولإثرائهم المفاجئ، لكن اخفاق الاشتراكية يرجع الى ان تبنيها كان لاسباب سياسية وعقائدية وليس اقتصادية[4].

ولقد كان من الأثار العكسية التي نجمت عن القرارات الاشتراكية هذه اعلان حكومة عبد الرحمن البزّاز (الاشتراكية الرشيدة) وليست الاشتراكية العربية، فميز البزّاز بين الاشتراكية الرشيدة التي انبثقت من الطبيعة العربية للشعب العراقي وبين الاشتراكية العربية التي طبقت في العراق منذ إجراءات 14 تموز 1964 فتعني للبزاز

(1) حسن العلوي، المصدر السابق، ص228-229.

(2) عبد الكريم الأزري، مشكلة الحكم في العراق، المصدر السابق، ص274-275.

(3) عدنان الحلفي، المصدر السابق، ص273-274.

(4) مجيد خدوري، العراق الجمهوري، المصدر السابق، ص314-315.

اشـتراكية تسـتند الى الماركسـية والصـراع الطبقـي[1]، فقـد نـص الميثـاق الـوطني للجمهورية العربية المتحدة صراحة: (أن الميثاق قد تبنى الاشتراكية العلمية كأساس ومنهج للتقدم)، أي ان العملية التي توصف بعبارة الاشتراكية في الجمهورية العربية المتحدة تقتضي بتفسير مادي للحياة وتعني الماركسـية الماديـة[2]، ولم تخلـوا سياسـة جمال عبد الناصر الاقتصادية من الأخطاء العملية في الجانـب الصـناعي والزراعـي مما لحق ضرراً بالدخل القومي المصري ودخل الفرد[3]، وتلافياً لمزيد من الاخطـاء التي نجمت عن تطبيق الاشتراكية العربية، أعلن البزّاز تطبيق الاشـتراكية الرشـيدة، وتم محاسبة الشخصيات المسؤولة عن برنامج الاشـتراكية العربيـة ومنهـم (خيـر الديـن حسيب)، الذي أبعد الكوادر والكفاءات الوطنيـة مـن أي دور فـي جهـاز المؤسسة الاقتصادية القيادي، وبهذا وجه (حسيب) صـفعة الى النظريـة الاشـتراكية التي اخرجت لأول مرة من عوالمها الأممية الفسيحة الى حقل قـومي عربـي ثـم الى زقاق محلي، فانتهت العملية الاشتراكية الى نتيجة غير قومية وغير وحدويـة فقـد تم تمذهب القطاع التجاري ولم يـتم أي مشـروع وحـدوي لا مـع الجمهوريـة العربيـة المتحدة ولا مع غيرها[4]، لذلك وضح البزّاز الاشتراكية الرشيدة بقوله: (أننا نؤمن بالاشتراكية الرشيدة كمبدأ سياسي لا اجتماعي فقـط، فالاشـتراكية هـي الواجهـة الاجتماعية للقومية العربية، وأن الاشتراكية الرشيدة ليسـت مسـتوردة ولا تنـاقض التفكير الوطني).

ورأى (البزّاز) لتطبيق الاشتراكية الرشيدة ضرورة إزالة المركزية التي انحصرت في أيدي فئة من الناس واحياناً في يد رجل يشرف أشـرافاً مطلقـاً علـى القطاعـات

(1) محمد جمال باروت، المصدر السابق، ص287.

(2) محمود عثمان، المصدر السابق، ص327.

(3) محمود احمد محجوب، الديمقراطية في الميزان، دار النهار للنشر، بيروت، 1973، ص67.

(4) حسن العلوي، المصدر السابق، ص229.

الاقتصادية[1]، ونتيجة لذلك حدد البزّاز الاشتراكية الرشيدة بأنها الاشتراكية الـتي تهدف الى رفع مستوى العـيش عـن طريـق زيـادة الانتـاج وعدالـة توزيـع الثـروة القومية، فهي التي تناسب العراق وتتلائم مع طبيعته العربية فهـي تهـدف الى رفـع مستوى العيش لدى الفرد وتحقق العدالة الاجتماعية فهي وسيلة لا غاية تسـعى الى تحقق أهداف سلبية وإيجابية معاً، فالأهـداف السـلبية تعـني إلغـاء إجـراءات معينـة فرضتها الحكومة السابقة واعتبرت ضارة الاقتصاد الـوطني[2]، في حـين الأهـداف الإيجابية تعني الإسراع في التقدم الاقتصادي والاجتماعي عن طريق زيـادة الانتـاج وعدالة التوزيع للثروة القومية وكـان الهـدف النهـائي للاشـتراكية الرشـيدة تحقيـق الرخاء للجميع على أسس العدالة الاجتماعية[3].

فسعى (البزّاز) الى إدخال سياسات اقتصادية أكثر اعتماداً على السـوق وأقـل تدخلاً من الدولة، وعموماً تسعى الى تطوير خط سياسي اكثـر ليبراليـة وفي محاولـة منه لتطمين رأس المال الخاص ولاستعادة الثقة في المؤسسات الصـناعية والتجاريـة، وأعلن أنه سيطبق الاشتراكية الرشيدة والتي كانت ملاءمة للظروف آنذاك[4].

وحدد البزّاز اشتراكيته من خلال السياسة التي اتبعهـا في منهـاج وزارتـه في 6 تشرين الثاني 1965م والتي جاء فيها[5]:

1. الإسراع في تنفيذ مشاريع الخطة الخمسية لكي يتمكن القطـاع العـام القيـام بدوره الرئيس في عملية التنمية.
2. تشجيع إقامة المشاريع المشـتركة مـن رؤوس الأمـوال الوطنيـة و الأجنبيـة

---

(1) مجيد خدوري، العراق الجمهوري، المصدر السابق، ص246.

(2) المصدر نفسه، ص342.

(3) المصدر نفسه، ص341.

(4) ماريون وبيتر سلوغت، المصدر السابق، ص139.

(5) سيف الدين عبد الجبار، البزّاز عمل منذ تشكيل حكومته على إعادة الهيئة للدولـة للدولـة وتحقيـق مبدأ سيادة القانون، جريدة الزمان، العدد 1582، اب 2003.

المصحوبة بالخبرة وطرق العمل الفنية.

3. تشجيع القطاع الخاص على المساهمة في عملية التنمية الاقتصادية.
4. إقامة قطاع مشترك يضم مزايا القطاعين العام والخاص.
5. الأخذ بمبدأ المركزية في التخطيط واللامركزية في التنفيذ.
6. الاهتمام بالزراعة وما يتصل بها من ري وبزل واستصلاح للأراضي.

لقد أستقبل رجال الأعمال والمفكرون فكرة الاشتراكية الرشيدة بارتياح، ومع ذلك فأن دعاة الاشتراكية العربية حملوا عليها ونددوا بها، وكان على الرغم من ذلك متسامحاً مع منتقديه وأعلن ان اسلوبه سيؤدي في النهاية الى المرحلة الثورية الحقيقية، ودعى الى عدم مس القطاع الخاص وشجعه على المشاركة في التنمية الاقتصادية وتنمية رأس المال مع إعطاء ضمانات كافية لاستثماره وحث على تشجيع رأس المال الأجنبي على المشاركة في القطاع المشترك[1].

وفيما يتعلق بالتاميم فسبق أن أعلن الرئيس عبد السلام عارف في 14 تموز 1964 تأميم البنوك والشركات والتأمين واثنان وثلاثون مشروعاً صناعياً وتجارياً كبيراً والتي أصبحت تدار بواسطة مؤسسة اقتصادية مستقلة هي المؤسسة الاقتصادية العامة ولكن هذه التأمينات لم تحقق شيئاً لانعدام وجود الأشخاص المؤهلين والكفؤئين والطريقة التي طبقت بها تلك السياسات وغياب الالتزام بها من قبل أغلب أعضاء الحكومة كانت كلها بسبب الانحراف والفساد العام أكثر من العيوب الرئيسة في مبدأ التأميم[2]، وبعد مجيء البزّاز الى رئاسة الحكومة سعى الى القضاء على أسباب الفساد والعوامل التي أدت الى فشل مبدأ التاميم، فأقصى الفئات غير الكفوءه من منصبها، وأعلن تأميم البنوك والصناعات الكبرى كضرورة

(1) محمد كريم مهدي، المصدر السابق، ص156-157.

(2) ماريون وبيتر سلوغت، المصدر السابق، ص137.

لتعزيز القطاع العام، وأكد عدم تخوفه من التأميم ونبه الى أن «من الجهالة ان تـؤمم دونما حاجة الى تاميم او تؤمم الدولة ليقال عنها أنها أممـت، فكـل قضـية يجـب أن تمارس بموضوعية فإذا ثبت مصلحة البلد في التأميم ستفعله دون تردد»[1].

ويرى (البزّاز) أن هناك فريق غالى في فهم الاشتراكية ودعوته إليها وهو فريـق يظن انها تكمن في مزيد من القرارات الاشتراكية والتأميم (لكن المريض قـد يضـره كثرة العلاج دون نفع)، فلكل أمة وشعب طاقات وإذا حملت الانسان فوق طاقاتـه هلكته واعجزته واصبح كالمنبت كما ورد في الحديث الشريف الذي استشهد البزّاز به، بقول الرسـول (ﷺ): (لا تكن كالمنبت الذي لا ظهر أبقى ولا ارضا قطع)[2]، وفيما يتعلق بتأميم النفط فقد دعى البزّاز له، ووضح المقصود بالتـأميم بأنـه جعـل النفط وجميع مشتقاته وما يتصل بها من صناعة استخراج وتجارة وتوزيع عائـد ومـا يعد من ارباح للدولة، أي أن الحكومة الوطنيـة هـي صـاحبة الامتيـاز في شـركات النفط وبالتالي يكون كل شيء ملكاً للأمة وقـد راي البـزّاز أنـه مـن أجـل تعريـق النفط (أي جعله عراقياً) لا بد من توفر عدة شروط أهمها[3]:-

1. تسجيل الشركات صـاحبة الامتيـاز في العـراق وهـذا يقضـي علـى خطـة الشركة الاجنبية وخضوع تلك الشركات للقـانون العراقـي وسـريان جميـع التشريعات العراقية الماليـة والإداريـة وحتـى خضـوعها للقضـاء العراقـي وصيرورة المحاكم العراقية المختصة لا بالنظر في القضايا الجزئية بين الأفـراد والشركات بل كل ما يحصل بينهما وبين الحكومة المالك الاصلي للنفط من خلافات.

2. يتطلب في حالة تسجيل تلك الشركات ان يكون الاتفـاق باللغـة الرسميـة

(1) عن محمد كريم مهدي، المصدر السابق، ص157.

(2) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص331.

(3) عبد الرحمن البزّاز، نظرات في التربية والاجتماع والقومية، المصدر السابق، ص209-215.

للعراق وهي اللغة العربية.

3. جعل الرقابة الفعلية على الشركة للعراقين وهذا يفسح لهم المجال في الإدارة والعمل الفني بصورة جدية.

ولقد دافع (البزّاز) عن قرار (80) لسنة 1961[*]، فقد قدم تقريراً بهذا الشأن عندما كان سفيراً في لندن وأوضح (البزّاز) للمدير الإجرائي لشركة النفط العراقية حينما زاره في السفارة ان أي محاولة للضغط على أي حكومة في العراق لتعديل ذلك القانون تذهب عبثاً، لان ذلك القانون كان مكسباً حقيقياً للثورة ولم يتجرأ أحد على تعديله كما تريد الشركات، كما دافع البزّاز عن هذا القانون عندما كان سكرتيرا في منظمة اوبك، واسهم في الحصول على بعض المنافع للعراق ودول المنظمة حين تقرر مبدأ تنسيق الريع[1].

وأكد (البزّاز) على ضرورة الابتعاد عن سياسة السب والشتم للشركات الأجنبية فهو عنده امر غير لائق دوليا ويمكن معالجة الأمور بالرجوع إلى الاستفتاء

(*) لقد صدر قانون رقم (80) في 11 كانون الأول 1961 والذي جرد شركات النفط من جميع الاراضي غير المستثمرة فعلياً والتي كانت تساوي 99.5٪ من الأراضي العراقية وقد رحبت الأوساط الوطنية بالقانون واعتبرته نصراً على الشركات (الشركة الأمريكية والانكليزية والفرنسية والهولندية)، وكان انتاج العراق النفطي يخضع لمجموع هذه الشركات التي اقتسمت الحصص بنسب متساوية تبلغ 23.75٪ لكل من الشركات الامريكية والبريطانية وشركة شل والشركة الفرنسية ويساوي مجموعها 95٪ و 5٪ حصة كولبنكيان واستمرت سيطرة الشركات البترولية على النفط العراقي حتى قيام ثورة 14 تموز 1958 ولكنها ظلت تحتكر انتاج وتسويق وبيع النفط العراقي، كما أن فشل عملية التاميم للنفط الايراني 1953م أثناء حكومة مصدق أدى بالحكومات المتبنية للنفط التحقق من حزم عملية التاميم والاقدام عليها، ؛ أنظر في ذلك: د. وميض وآخرون، التطور السياسي المعاصر في العراق، المصدر السابق، ص242-243 وكذلك أحمد ساجر جاسم، سياسة العراق النفطية (1963-1968) ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2002، ص17-49.

(1) عبد الرحمن البزّاز، مع الشعب، المصدر السابق، ص398.

الشعبي اذا ما أريد اتخاذ أي قرار لان ثروة البلد الطبيعية هي عائدة له[1].

اذن لم يرفض (البزّاز) التأميم وإنما هو شخصية عقلانية غير عاطفية أيضاً، واقعية فوجد ان قرار التاميم يحتاج الى دراسة موضوعية والى امكانيات غير متوفرة وقد تتوفر مع الزمن[2]، ويرى (البزّاز) انه اذا اقتضت مصلحة البلد التأميم فإننا سوف نؤمم بدون تلكؤ وبعد دراسة موضوعية فنحن اشتراكيون وليس ماركسيين حيث يعتقد البعض ان التأميم هو الطريق الوحيد للاشتراكية بينما نحن نهتم بالقطاعين العام والخاص معا»[3]. ويبدو ان البزّاز قد مثل احد الاتجاهيين او المدرستين المعارضتين التي ظهرت بعد ثورة 14 تموز 1958 فيما يتعلق بالعلاقة مع شركات النفط وهما:-

أ- **المدرسة الاولى:-** وسميت مدرسة المجابهة والتي تدعو الى اعتماد سياسية حازمة وعدم التنازل عن الحقول المكتشفة والاراضي ذات الامكانيات الجيدة لاي جبهة أجنبية كانت وتحريم منح الامتيازات في انحاء العراق كافة وتنسيق عملية الاستثمار وتوحيدها بيد شركة النفط الوطنية، أي انها نادت بالتاميم وانتزاع الحقوق الوطنية بالتشريع.

ب- **المدرسة الثانية:-** وهي مدرسة المفاوضات وتدعو الى التفاهم مع الشركات للحصول على الحد الاقصى من عائدات النفط واتبعت حكومة الوتاري هذه عام 1963[4]، ويمكن ان نعد البزّاز من انصار المدرسة الثانية حيث اعلن اثناء حكومته الأولى انه بالامكان حل المشاكل المتعلقة مع الشركات عن طريق لمفاوضات والتوصل الى حل مقبول ومرض

---

(1) المصدر نفسه، ص399.

(2) المصدر نفسه، ص70.

(3) أحمد ساجر جاسم، المصدر السابق، ص141.

(4) المصدر نفسه، ص144-145.

للطرفيين اذا تفهمت الشركات مشاكل الوطن العربي ومن الأفضل ان نبيع نفطنا الى أفضل المستثمرين ومنها بريطانيا والدول الاوربية الاخرى، وبين ان الحكومة لاتجابه شركات النفط بل ترغب في الاتفاق معها على أسس المصالح المتبادلة[1].

وعبر (البزّاز) عن رأيه بوضوح في موضوع تأميم النفط عندما شكلت حكومته الثانية في 18 نيسان 1966م، مبينا ان الحكومة ستدرس نتائج المفاوضات السابقة بين الحكومة وشركات النفط، وان قرار الحكومة هو حماية مصالح العراق بما يلائم الاتفاقيات المعقودة مع بعض الأقطار النفطية خاصة العربية مع الشركات صاحبة الامتياز، وأكد البزّاز في مؤتمر النفط العربي الخامس ضرورة دراسة جميع الصعوبات التي تنجم عن التأميم، ودعى الى البحث عن طرق جديدة وعمليات إنتاجية لغير النفط مما يدعوا الى استخدام الأموال النفطية للأعمار والصناعة والسدود والقنوات والري والبزل والمشاريع الانتاجية الأخرى[2].

وفي 4 كانون الأول 1967 رفع البزّاز مذكرة مع زملائه مطالباً باتباع سياسة مالية سليمة والغاء الضرائب عن غير القادرين من صغار الموظفين وأصحاب الدخل المحدود من عمال وفلاحين، وايجاد موارد حقيقية للدولة من ثروات البلد الطبيعية، وتمكين الشعب من الاطلاع على ما يجري والاستنارة بأصحاب الرأي وذوي الخبرة ووضع قانون لمحاسبة الاثراء غير المشروع على حساب الشعب، وتحقق مبادئ العدالة الاجتماعية على أساس من سياسة اقتصادية رشيدة[3].

إذن يعتقد (البزّاز) أن الاشتراكية الرشيدة هي التي تلاءم الأمة العربية عامة والعراق خاصة، لأنها نابعة أصلاً من تراثها وتاريخها وواقعها وظروفها الخاصة

(1) المصدر نفسه، ص140.

(2) المصدر نفسه، ص141.

(3) مجلة النهار، بيروت، 1967، ص316.

بها، فكانت الوجه الاجتماعي للقومية العربية الحديثة وقد عرفها العرب قبل الإسلام إلا أنها تعززت أكثر بعد ظهوره خاصة بعد ان تضمنت الشريعة الإسلامية الكثير من المبادئ والقيم الاشتراكية.

الخاتمـــة

بعد عرضنا وتحليلنا للفكر السياسـي لعبـد الـرحمن البـزّاز واسـتناداً لفرضـية الدراسة توصلنا الى مجموعة من النتائج وهي:

أولاً. لقد كان البزّاز ذو أخلاق عالية وآداب رفيعة، فامتاز بمحافظتـه علـى القـيم والعادات والتقاليد الاجتماعية، وسعى الى تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية في كل جوانب الحياة، فكان له الكثير من الخطب والأحاديـث الدينيـة الـتي ألقاها في الأعياد والمناسبات الدينية.

ثانياً. يعد البزّاز من الشخصيات الوطنية السياسية المثقفة التي كان لها دور بارز في تاريخ العراق السياسي المعاصر بحكم مكانته العلمية التي امتاز بها، والخـبرة العلمية التي تمتع بها أثناء توليه الكثير مـن الوظـائف الحكوميـة ابتـداءً مـن محاضر في كلية الحقوق الى رئيسـاً للـوزراء، فقـد تـدرج في تلـك الوظـائف والمناصب بحكم مواقفه الوطنية والقومية المؤيدة لحركة مايس 1941، وثورة 14 تموز 1958، لحركة الشواف 1959، وموقفه المؤيد لمصر أثناء العـدوان الثلاثي على مصر.

لم يكن للبزاز مواقف وطنية وقومية من خلال مناصبه الحكومية فقـط وانمـا أيضاً مساهمات وطنية وقوميـة تمثلـت بتأسـيس الجمعيـات والنـوادي الـتي تدافع عن القضايا الوطنية والقومية كتأسس الجمعية الوطنية (المـؤتمر الأول للطلاب العرب 1938، والجمعية الإسلامية، وجمعية الجوال العربي، ونادي البعث العربي، والتجمع القومي في القاهرة عام 1959م).

ثالثـاً. ان مواقـف ونشـاطات البـزّاز تلـك وكـذلك نتاجاتـه الفكريـة المختلفـة الاختصاصات جاءت نتيجة لتأثره بمجموعة من العوامـل والأحـداث الـتي قدر له أن يعيشها منها تأثير العامل الديني خاصة التربية الدينية الـتي تلقاهـا

علـى يـد والـده وخالـه، وكـذلك تـأثره بالأحـداث السياسـية الداخليـة والخارجية، كما كان لبعض الشخصيات الوطنية والقومية الـتي احتـك بهـا البزاز دوراً في التأثير على حياته وفكره.

رابعاً. لقد امتاز البزاز بفكرة السياسي البعيد عن الأفكار التجريديـة المثاليـة فجـاء فكراً واقعياً عملياً، أثر التقييم والنقد الواعي للواقع الذي عاشه محاولة منـه معالجة الاختلال والفسـاد والسياسـي والاجتمـاعي والاقتصـادي والثقـافي الذي يعيشه مجتمعه.

خامساً. أن القومية شعور وإحساس بالانتماء الى أمـة معينـة تجمعهـا مجموعـة مـن المقومات التي تجعلها أمة واحدة، وقد اختلفت الآراء حول مقومات القومية وأهدافها وخصائصها وكان للبزاز نظرته الخاصـة للقوميـة العربيـة، فقـد آلم البزاز ما عانته الأمة العربية مـن سـيطرة وخضـوع للاحـتلال فكـان فكـره القومي انعكاساً لهذا الواقع ومتأثراً به فدعا الى الحريـة والاسـتقلال وتحقـق الوحدة القومية القائمـة علـى رابطـة (اللغـة والتـاريخ والآداب والعـادات والسجايا العربية).

سادساً. لقد تفرد البزّاز عن غيره بأنه ميز بين القومية العربية كحركة وعقيـدة فهـي (كعقيدة) اجتماعية، اقتصادية، سياسية، نشأت في النصف الثاني من القـرن التاسع عشر.

وهي (كحركة) نشأت في أوائل القرن العشرين تهدف الى الوحدة والتحـرر والاستقلال متمثلـة بظهـور الجمعيـات العربيـة السـرية والعلنيـة، وكـذلك متمثلة بالمؤتمرات والثورات التي شهدتها الأمة العربية، وهي في نشأتها تلك في المشرق العربـي تختلـف عـن نشـأتها في المغـرب العربـي بسـبب امتـزاج العروبة بالإسلام.

لقد أدرك البزاز ان القومية العربية قومية متميزة بخصائصها وأهـدافها فهـي (إنسانية، كلية، أصيلة، إيجابية، ثابتة، ديمقراطية، اشتراكية).

أما أهدافها (فسياسياً) تدعوا الى الحرية والاستقلال من كل أنواع الاستعمار الذي أخطرها الاستعمار الفكري، وتحقق الوحدة العربية مهما كان شـكلها فأهميتها تنبع من غاياتها وليس شكلها، فالبزاز أدرك الواقع العربـي حيـث هناك بعض الدول العربية تخشى الوحدة خوفاً من شكلها الـذي قـد يلغـي شخصيتها ويذيب كيانها خصوصاً إذا ما كان في شكل دولة موحدة بسـيطة لذلك يحدد شكلها ولكنه فضل الاتحاد الفدرالي.

أمـا (اقتصـادياً واجتماعيـاً) فتهـدف القوميـة العربيـة الى معالجـة المشـاكل الزراعية والصناعية والتجارية ورفع المستوى المعاشي للأفراد وتقـديم كافـة الخدمات والقضاء على الجهل والفقر والمرض.

وكان للبزاز فكرة السياسي الواقعي ذو النظرة التأمليـة البعيـدة المـدى فقـد حدد الأخطار المحيطة بالأمة العربية والتي مازالت تعاني حتى اليوم وتمثلـت بالاستعمار والشيوعية والكيان الصـهيوني وغيـاب الديمقراطيـة والتعدديـة الحزبية الذي دعا الى عدم الاستقرار السياسـي وتـدخل الـدول الكـبرى في شؤونها الداخلية لتتخذ من الديمقراطية وحقوق الإنسان ذريعة للتدخل.

سـابعاً. كان للعامـل الـديني تـأثيراً واضـحاً علـى حيـاة البـزاز الشخصـية وفكـره السياسي، فكان من القلائل الـذين ربطـوا بـين القوميـة العربيـة والإسـلام فطردها بأسلوب وشكل مبسط ومقنع باستناده الى الحجج والأدلة المسـتمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فـرفض البـزاز الاتجـاه العلمـاني للقومية المتنكرة للإسلام والاتجاه الإسلامي المتنكر للقومية العربية.

ثامنـاً. أمتد تأثير العامل الديني على البزاز ليشمل فكـره الـديمقراطي فالديمقراطيـة تعني لديه تربية واعداد وثقافة وهو فعلاً مـا نحتاجـه اليـوم في ظـل المرحلـة

الراهنة التي يمر بها العراق وهي ليست شكل من أشكال الحكم فقط وإنما قيم ومبادئ قائمة على رفض الظلم والاستبداد والطغيان وقد مثلها الإسلام خير تمثيل فهي كقيم و مبادئ ليست حديثة على الأمة العربية الإسلامية بل أنها سبق وان تمثلت بالشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وتستند الديمقراطية التي يدعوا لها البزّاز الى عدة مبادئ أولها سيادة الأمة وضمان حقوق الأفراد وحرياتهم الذي لا يتم الا بسيادة الدستور والقانون الذي يستمد نصوصه القانونية من الشريعة الإسلامية ووجود محكمة قضائية مختصة (محكمة القضاء الإداري) لضمان حقوق الأفراد وحرياتهم وبهذا الطرح يكون البزّاز قد سبق غيره من القانونيين والمختصين في دعوته تلك.

ومن المبادئ الأخرى تحقق العدل والمساواة دون تمايز عنصري أو طائفي، فأعطى البزّاز أهمية للمسألة الكردية في كتاباته وتطبيقاته التي توجت بقانون 30 حزيران 1966، وكذلك رفض الطائفية فاعتمد مبدأ الكفاءة والمقدرة دون المحسوبية والمنسوبية.

ولا يرفض البزّاز التعددية الحزبية إنما لا يفضلها انطلاقاً من موقفه وفكره القومي الداعي الى الوحدة العربية الذي قد يكون كثرة الأحزاب يضعفها.

أما تفضيل البزّاز للنظام البرلماني القائم على توازن السلطات الثلاث (التشريعية، التنفيذية، القضائية)، لا يعني ابتعاده عن الشريعة الإسلامية فهو يشبه مجلس الشورى بالسلطة التشريعية، والمبادئ التي تستند إليها الديمقراطية كمبدأ لسيادة القانون والدستور تستمد نصوصها من كتاب الله وسنة نبيه.

تاسعاً. لقد تنوعت تعاريف الاشتراكية وتعددت مراحلها فكان لكل أمة أو فئة معينة الاشتراكية التي تلاءمها وكان للأمة العربية والعراق اشتراكيته الخاصة

التي طردها الكثير من المفكرين والمختصين والباحثين ومنهم البزاز الذي يؤمن بالاشتراكية والتي يسميها (الاشتراكية الرشيدة) وهي مختلفة عن اشتراكية الجمهورية العربية المتحدة (الاشتراكية العربية) وغيرها من المذاهب والنظريات الاشتراكية، وهذا لا يعني الانغلاق أو الجمود وعدم الاستفادة منها بل عدم تقليدها.

أن الاشتراكية لدى البزاز قيم ومبادئ عرفها العرب قبل الإسلام وبعده، وتسعى الى تحقق الرفاه والخير العام والعدل والمساواة وهو ما تضمنته الشريعة الإسلامية.

أن تحقق تلك الأهداف لا يتم الا بتدخل الدولة وضمان وجود القطاع الخاص الى جانب القطاع العام.

ويمكن القول أن أهمية الديمقراطية والاشتراكية في فكر البزّاز لا تنبع من كونها ليست مجرد فكراً وإنما ممارسات عملية، سعى الى تطبيقها أثناء رئاسة الوزراء، وأن لم تحقق أهدافها لقصر الفترة الزمنية التي تولى فيها منصبه ولتدخلات داخلية وخارجية حالت دون ذلك.

المصادر

أولاً. القرآن الكريم

ثانياً. الوثائق غير المنشورة.

1. ملف التقاعد العامة رقم (4214/ 3/ 8291) بغداد وثيقة رقم 657 في 14/ 10/ 1959 وكذلك وثيقة رقم (50781).
2. ملف كلية الحقوق العدد (82) وثيقة رقم 1144 في 28/ 5/ 1957 وملف كلية الحقوق العدد (3640) في 16/ 12/ 1958 وكذلك العدد (6242).
3. ملف وزارة العدل المرقم (ذ/ 3/ 1/ 1618).
4. ملف وزارة المعارف العدد (548822) وثيقة رقم (8129) في 22/ 4/ 1940 والعدد (568420) والعدد (1842).

ثالثاً. المعاجم

1. جيفري روبرترس والستار ادواردز، المعجم الحديث للتحليل السياسي، ط1، ترجمة سمير عبد الرحيم الحلبي، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 1999.
2. عبد الرزاق الأسود، موسوعة العراق السياسية، المجلد الثالث والرابع والتاسع، ط1، الدار العربية للموسوعات، 1986.
3. عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية السياسية، ج1، ط3، المؤسسة العربية للدراسات، ج1، ط3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1986.
4. كامل الزهيري، الموسوعة الأشتراكية، دار الكتاب للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ.

5. موريس كرانستون معجم المصطلحات السياسية، ط3، دار النهـار للطباعـة، بيروت، 2005.
6. ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة علم السياسـة، دار مجـدلاوي للطباعـة والنشر، الأردن، 2004.

رابعاً. الكتب العربية

1. إبراهيم أحمد شلبي، تطور الفكر السياسي، دراسة تاصيلية لفكر الديمقراطيـة في الحضارات القديمة، القاهرة، 1968.
2. إبـراهيم حـداد، الديمقراطيـة عنـد العـرب، دار الثقافـة للطباعـة، بـيروت، 1958.
3. إبراهيم خليل وجعفـر عبـاس حميـدي، تـاريخ العـراق المعاصـر، الموصـل، 1989.
4. احمد حليم، موجز تاريخ العراق الحديث (1921–1958)، دار ابن خلدون للطباعة، بغداد، 1978.
5. احمد ساجر الـدليمي، سياسـة العـراق النفطيـة (1963–1968)، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2002.
6. احمد سويلم العمري، بحوث في السياسة، مكتبـة الانجلـو المصـرية للطباعـة، 1953.
7. احمد عبد القادر الديمقراطية السياسية بلا مكان، بلا تاريخ.
8. أحمد عنايات، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة إبراهيم الدسـوقي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989.
9. احمد فوزي، عبد الكريم قاسم وساعاته الأخيرة، ط1، دار الحرية للطباعـة، بغداد، 1988.
10. ------، عبد السلام عارف سيرته ومحاكمته ومصرعه، مطبعـة الـديوان، بغداد، 1989.

11. احمد يوسف أحمد وآخرون، ساطع الحصري ثلاثون عاماً على الرحيل، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.
12. ادوارد بيرنز، النظريات السياسية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الكريم احمد، ط2، بيروت، 1988.
13. اريك كام وفلاديمير كلود فيشير، الاشتراكية القومية ترجمة عمر نظمي ووميض جمال عمر، ج2، مؤسسة الأبحاث العربية، لبنان، 1986.
14. إسماعيل أحمد ياغا، حركة رشيد عالي الكيلاني، بيروت، 1974.
15. افانا سيف، أسس الفلسفة الماركسية، ترجمة عبد الرزاق الصافي، مكتبة النهضة للطباعة، بغداد، بلا تاريخ.
16. أكرم بدر الدين، دراسات في نظم الحكم الديمقراطية ونماذجها التطبيقية، دار الجوهرة للطباعة والنشر، بيروت، 1986.
17. الان تورين، ماهي الديمقراطية ؟ بحكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية ؟، ط2، ترجمة حسن قبيسي، دار الساقي، لبنان، 1995.
18. السيد يسين، تحليل مضمون الفكر القومي العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985.
19. الياس فرح، الاشتراكية في الوطن العربي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1977.
20. ------، تطور الأيديولوجية العربية الثورية، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، 1974.
21. د. بطرس بطرس غالي و د. محمود خيري عيسى، مبادئ العلوم السياسية، ط1، مكتبة الانجلو المصرية للطباعة، 1962.

22. ثامر كامل، الدولة في الوطن العربي، ط1، بيت الحكمة، بغداد، 2001.
23. ج.د.هـ كول، رواد الفكر الاشتراكي (1789–1850)، ط2، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1978.
24. جعفر عباس حميدي، التطورات السياسية في العراق (1941–1953)، بغداد، 1975.
25. -----------، انتفاضة العراق 1956، بيت الحكمة، بغداد، 2002.
26. جعفر عباس حميدي وآخرون، تاريخ الوزارات العراقية (1958–1968)، ج6، بيت الحكمة، بغداد، 2002.
27. جلال السيد، حقيقة الأمة العربية وعوامل حفظها وتمزقها، دار اليقظة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1973.
28. جواد كاظم البيضاني، مواقف الأحزاب السياسية في العراق من القضية الكردية (1958–1968)، دار العباد للطباعة والنشر، بغداد، 2004.
29. حازم صاغيه، بعث العراق سلطة صدام قياماً وحطاماً، ط1، دار الساقي للطباعة، بيروت، 2003.
30. حسن العلوي، الشيعة والدولة القومية في العراق (1914–1990)، ط1، دار الثقافة للطباعة والنشر، إيران، 1990.
31. حميد المطبعي، إعلام العراق في القرن العشرين، ط1، ج4، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1996.
32. حنا بطاطو، الشيوعيون والبعثيون والضباط الأحرار (الكتاب الثالث)، ط1، ترجمة عفيف الرزاز، مدرسة الأبحاث العربية للطباعة، بيروت، 1992.

33. خاشع المعاضيدي، من بعض أنساب العرب، ط1، بغداد، 1986.
34. خلدون ساطع الحصري، ثورة 14 تموز 1958 وحقيقة الشيوعيون في العراق، ط2، دار الطليعة، بيروت، 1963.
35. خليل كنة، العراق أمسه وغده، ط1، بيروت، 1996.
36. خيرية عبد الصاحب، الفكر القومي العربي في المغرب، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1982.
37. رجاء الخطاب، المسؤولية التاريخية في مقتل الملك غازي، ط1، منشورات آفاق عربية، بغداد، 1985.
38. رعد ناجي الجدة، التطورات الدستورية في العراق، بيت الحكمة، بغداد، 2004.
39. ---------، تشريعات الجمعيات والأحزاب السياسية في العراق، بيت الحكمة، بغداد، 2002.
40. رياض عزيز هادي، حقوق الإنسان (تطورها مضامينها-حمايتها)، بغداد، 2005.
41. ريموند كيتيل، العلوم السياسية، ج2، ترجمة فاضل زكي ومراجعة احمد ناجي القيسي، مكتبة النهضة، بغداد، 1961.
42. ساطع الحصري، الأعمال القومية لساطع الحصري، ط2، سلسلة التراث القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
43. ---------، العروبة أولاً، ط2، سلسلة التراث القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985.
44. ---------، ما هي القومية، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1959.

45. سعد مهدي شلاش، حركة القوميين العرب ودورها في التطورات السياسية في العراق (1958-1966)، ط1، بيروت، 2004.
46. سعد ناجي جواد، العراق والمسألة الكردية (1958-1970)، لندن، 1990.
47. سعدون حمادي، أراء حول قضايا الثورة العربية، ط3، دار الطليعة للطباعة، بيروت، 1985.
48. سلوم سركيس، العروبة بين الإنعزالية والوحدة، دار المتوسط للنشر والتوزيع، بيروت، 1975.
49. سيرغي سارييف، الاشتراكية والتعاون، دار التقدم للطباعة والترجمة، موسكو، 1981.
50. شبلي العيسمي، عروبة الإسلام وعالميته، ط4، بلا مكان، 1986.
51. شفيق عبد الرزاق السامرائي، المشرق العربي، دار الكتابة للطباعة والنشر، الموصل، 1980.
52. صباح الياسين، الفكر والقضايا القومية في الصحافة العربية، ط1، دار الشؤون الثقافية للطباعة والنشر، بغداد، 1992.
53. صبحي عبد الحميد، أسرار ثورة 14 تموز 1958، مطبعة الأديب، بغداد، 1983.
54. صبري مصطفى البياتي، العروبة بين هوية الإسلام ومستلزمات الانبعاث، ط1، الأردن، 2001.
55. طالب الحسن، اغتيال الحقيقة (عبد السلام عارف وإشكالية الكتابة في تاريخه السياسي)، مكتبة اليقظة العربية، بغداد، 2004.

56. طالب مشتاق، من أوراق أيامي (1900-1958)، ط2، الدار العربية للطباعة، بغداد، 1989.
57. عامر حسن فياض، جذور الفكر الاشتراكي والتقدمي في العراق (1914-1939)، ط1، دار ابن رشد للطباعة، بغداد، 1980.
58. -----------، جذور الفكر الديمقراطي في العراق الحديث (1920 – 1934) ط1، دار بن رشد للطباعة والنشر، بيروت، 2000.
59. عامر حسن فياض ود.علي عباس مراد، الظاهرة القومية مدخل الى الفكر القومي العربي، ط1، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، 1998.
60. عامر حسن فياض وعباس علي مراد، مدخل الى الفكر السياسي القديم والوسيط، ط1، منشورات جامعة قاريونس، ليبيا، 2004.
61. عبد الجبار حسن الجبوري، الأحزاب والجمعيات في القطر العراقي، (1908-1958)، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1977.
62. عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، ج1، ط4، دار المعارف للطباعة والنشر، مصر، 1965.
63. عبد الرحمن البزاز واخرون، القومية العربية حقيقتها واهدافها (كتاب المؤتمر الاول للطلاب العرب عام 1938)، دار الاحد للطباعة، بيروت، 1938.
64. عبد الرحمن البزاز، مذكرات في احكام الاراضي في العراق، مطبعة الاهالي، بغداد، 1939 – 1940.
65. ....، الموجز في تاريخ القانون، مطبعة العاني، بغداد، 1949.
66. ....، التربية القومية، مطبعة العاني، بغداد، 1956.
67. ....، ابحاث واحاديث في الفقه والقانون، مطبعة العاني، بغداد، 1958

68. ....، مبـادئ اصـول القـانون، ط2، مطبعـة العـاني، بغـداد، 1958.
69. ....، من روح الاسلام، ط1، مطبعة العاني، بغداد، 1959.
70. ....، ابحاث في القومية العربية، ط1، القاهرة، 1960.
71. ....، صـفحات مـن الامـس القريـب، دار العلـم للطباعـة، بيروت، 1960.
72. ....، من وحي العروبة، ط1، دار العلـم للطباعـة، القـاهرة، 1963.
73. ....، هذه قوميتنا، ط1، مطبعة دار السلام، القاهرة، 1963.
74. ....، الدولـة الموحـدة والدولـة الاتحاديـة ، ط3، دار القلـم للطباعة، القاهرة، 1966.
75. ....، مبادئ القـانون المقـارن، ط1، مطبعـة العـاني، بغـداد، 1967.
76. ....، حـديث الاربعـاء، وزارة الثقافـة والارشـاد، بغـداد، 9 نيسان، 1966.
77. ....، حديث الاربعاء، وزارة الثقافـة والارشـاد، بغـداد، 23 نيسان، 1966
78. ....، حديث الاربعاء، وزارة الثقافـة والارشـاد، بغـداد، 12 حزيران، 1966.
79. ....، حديث الاربعاء، وزارة الثقافـة والارشـاد، بغـداد، 15 حزيران، 1966.
80. ....، حديث الاربعاء، وزارة الثقافـة والارشـاد، بغـداد، 29 حزيران، 1966.

81. ....، حـديث الاربعـاء، وزارة الثقافـة والارشـاد، بغـداد، 2 تموز، 1966.

82. ....، العـراق مـن الاحـتلال الى الاسـتقلال، ط3، مطبعـة العاني، بغداد، 1967.

83. ....، نظرات في التربية والاجتماع والقومية، مطبعـة العـاني، بغداد، 1967.

84. ....، مع الشعب، شركة الانعام للطباعة، بغداد، 2004.

85. عبد الرزاق الأسود، بريطانيا والعراق وحقبة من الصراع (1914-1958)، ط1، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد، 2000.

86. عبـد الـرزاق الحسـني، تـاريخ الـوزارات العراقيـة، ط2، ج1، مطبعـة دار الكتب، بيروت، 1978.

87. عبـد الغـني بسـيوني، الـنظم السياسـية، (دراسـة نظريـة الدولـة والحكومـة والحقوق والحريات العامة في الفكر الإسلامي والفكر الأوربي)، ط4، الدار الجامعية للطباعة والنشر، الكويت، بلا تاريخ.

88. عبد الفتاح إبراهيم، منابع الفكر الديمقراطي بين النظرية والتطبيق في التجربة العراقية، ط1، دار الحوراء للطباعة والنشر، بغداد، 2004.

89. عبد الفتاح حسنين العدوي، الديمقراطية وفكرة الدولة، دار الاتحـاد العربـي للطباعة، 1964.

90. عبد الكريم أحمد، القومية والمذاهب السياسية، الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.

91. عبد الكريم الأزري، مشكلة الحكم في العراق، لندن، 1991.

92. عبد المجيد عباس، الديمقراطية الاشتراكية والقومية، مطبعة النجـاح، بغـداد، بلا تاريخ.

93. عبد المنعم شميس، اشتراكيتنا العربية، دار القومية للطباعة والنشر، 1961.
94. عبد الهادي الفكيكي، الاشتراكية العربية بين النظرية والتطبيق، ط1، منشورات دار الأدب، بيروت، 1967.
95. عدنان الباجه جي، صوت العراق في الأمم المتحدة (1959-1969) سجل شخصي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2002.
96. -----------، مزاحم الباجه جي سيرة سياسية، منشورات مركز الوثائق بغداد، 1990.
97. عدنان الحلفي، تأسيس المجتمع المدني، دراسة في التقاليد السياسية العراقية، ج1، ط1، دار البراق للطباعة، دمشق، 1997.
98. عزمي عبد الفتاح إسماعيل، نظرية الدولة بين اشتراكية الدولة والاشتراكية الديمقراطية، الإسكندرية، 1979.
99. عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، ط2، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1989.
100. عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.
101. علاء نورس، لمحات من تاريخ الحركة القومية العربية، بغداد، 1996.
102. علي محمد لاغا، الشورى والديمقراطية (بحث مقارن في الأسس والمنطلقات النظرية) ط1، المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، 1983.
103. فؤاد الركابي، مفاهيم في الاشتراكية والديمقراطية والوحدة، المعهد العالي للدراسات السياسية، 1965.
104. فاضل البراك، مصطفى البرزاني الأسطورة والحقيقة، ط2، بغداد، 1989.
105. فاضل حسين، الفكر السياسي العراقي المعاصر (1914-1958)، بغداد، 1984.

106. فاضل محمد حسين البـدراني، الفكـر القـومي لـدى الحركـات والاحـزاب السياسية في العراق (1945–1958)، سلسـلة دراسـة اطروحـة الـدكتوراه (54)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.

107. فريـديك انجلـز، الاشـتراكية الطوباويـة والاشـتراكية العلميـة، دار التقـدم للطباعة، موسكو، 1968.

108. كلوفيس مقصود، نحو اشتراكية عربية، دار منمينة للطباعة والنشر، بـيروت، 1975.

109. كمـال الـدين رفعـت، دراسـات في القوميـة والاشـتراكية، ط1، بـيروت، 1979.

110. لؤي بحري، دراسات في علم السياسة، بغداد، 1967.

111. لوئيس معلوف، المنجد في اللغـة العربيـة، دار الغـدير للطباعـة، ط37، دار الغدير للطباعة، 1996.

112. ليث الزبيدي، ثورة 14 تموز 1958، دار الرشيد للطباعة، بغداد، 1979.

113. ماريون فاروق سلوغت وبيتر سلوغت، من الثورة الى الدكتاتورية : العـراق منذ عام 1958، ترجمة مالك النبراسي، منشورات دار الجمل، 2003.

114. مجموعة بـاحثين، الإسـلام المعاصـر والديمقراطيـة، مركـز دراسـات فلسـفة الدين، 2004.

115. ----------، الاشتراكية والديمقراطية في الإسلام عن كتاب الاشتراكية الديمقراطية، دار الهلال للطباعة والنشر، مصر، بلا تاريخ.

116. ----------، البزاز : النشأة والمسار عن كتاب البزاز شهادات للتاريخ، مركز البزاز للرأي والثقافة، بغداد، 2004.

117. ----------، القومية العربية في الفكر والممارسة، ط1، سلسلة دراسات المستقبل العربي (5)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.

118. ----------، القومية العربية والإسلام، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.

119. ----------، الممارسة العراقية للديمقراطية، مركز البزاز للثقافة والرأي والثقافة، بغداد، 2004.

120. ----------، تطورات الفكر القومي العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.

121. ----------، دراسات في القومية العربية والوحدة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.

122. ----------، قراءات في الفكر القومي، الكتاب الأول : القومية العربية فكرتها ومقوماتها، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.

123. ----------، قراءات في الفكر القومي، الكتاب الثاني : الوحدة العربية، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.

124. ----------، قراءات في الفكر القومي، الكتاب الثالث : القومية العربية والإسلام والتاريخ والإنسانية، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.

125. ----------، قراءات في الفكر القومي، الكتاب الرابع : القومية العربية والثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.

126. مجيد خدوري، العراق الاشتراكي، ط1، الدار المتحدة للطباعة للنشر، بيروت، 1985.

127. -------، العراق الجمهوري، ط1، الدار المتحدة للطباعة والنشر، بيروت، 1974.
128. محمد الجندي، الاشتراكية في الدول المختلفة، دمشق، 1969.
129. محمد جمال باروت، حركة القوميين العرب، ط1، دمشق، 1999.
130. محمد حميد الجعفري، انقلاب الوصي في العراق 1952، ط1، بغداد، 2001.
131. محمد طلعت الغنيمي ومحمد طه البدوي، دراسات سياسية وقومية، ط1، دار المعارف، الإسكندرية، 1963.
132. محمد طلعت عيسى، الاشتراكية العربية والاشتراكيات العالمية، ط1، بلا مكان، 1965.
133. محمد عبد الله العربي، ديمقراطية القومية العربية، ط2، الدار العالمية للطباعة والنشر، القاهرة، 1959.
134. محمد عصفور، الاشتراكية العربية مذهب أم عقيدة ؟ دار الجامعيين للطباعة والنشر، القاهرة، 1964.
135. محمد كاظم المشهداني، النظم السياسية، ط1، دار الحكم للطباعة والنشر، 1991.
136. محمد كريم مهدي المشهداني، عبد الرحمن البزاز دوره الفكري والسياسي في العراق حتى ثورة 17–30 تموز 1968، ط1، مكتبة اليقظة العربية للطباعة والنشر، بغداد، 2002.
137. محمد محمود الصواف، المخططات الاستعمارية لمكافحة الإسلام، ط1، دار الثقافة للطباعة والنشر، مكة المكرمة، 1965.

138. ----------، من سجل ذكرياتي، ط1، دار الكتب للطباعة، القاهرة، 1987.

139. محمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث (1918-1958)، ط1، دار الطليعة للطباعة، بيروت، 1965.

140. محمود احمد محجوب، الديمقراطية في الميزان، دار النهار للنشر، بيروت، 1973.

141. محمود الدرة، ثورة الموصل القومية 1959، ط1، بغداد، 1987.

142. محمود شبيب، وثبة في العراق وسقوط صالح جبر، بغداد، 1988.

143. محمود صالح منسي، حركة اليقظة العربية في الشرق الآسيوي، دار الاتحاد العربي للطباعة والنشر، ط2، 1978.

144. محمود عثمان، الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، مكتبة الانجلو المصرية للنشر والطباعة، 1977.

145. مصطفى أبو زيد فهمي، مبادئ الأنظمة السياسية، ط1، دار المعارف للطباعة، مصر، 1984.

146. منذر الشاوي، الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية، بغداد، 1998.

147. منيف الرزاز، اشتراكية البعث، (بعض ملامح النظرية والتطبيق)، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1979.

148. موسى السيد علي، القضية الكردية في العراق من الاستنزاف الى تهديد الجغرافية السياسية، ط1، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، الإمارات العربية المتحدة، 2001.

149. مينايف، الاشتراكية العلمية نشاؤتها ومبادئها، مكتبة دار الحياة، بيروت، 1979.

150. نجدت فتحي صفوت، العراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، ط1، بيروت، 1969.

151. نجم الدين السهروردي، التاريخ لم يبدأ غداً، ط2، شركة المعرفة للتوزيع والنشر، بغداد، 1988.

152. نجيب الصائغ، من أوراق نجيب الصائغ في العهدين الملكي و الجمهوري (1947–1963)، مكتبة اليقظة العربية للطباعة، بغداد، 1990.

153. نزار الطبقجلي، الوجيز في الفكر السياسي، بغداد، 1969.

154. نعمان الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، عمان، 2004.

155. نور الدين حاطوم، المراحل التاريخية للقومية العربية، دار الرائد للباعة والنشر، القاهرة، 1963.

156. نوري العاني وآخرون، تاريخ الوزارات العراقية (1958–1968)، الجزء الرابع والسادس، بيت الحكمة، 2002.

157. هادي حسن عليوي، محاولات القضاء على عبد الكريم قاسم، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1990.

158. ---------، الأحزاب السياسية في العراق السرية والعلنية، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، 2001.

159. وليد محمد سعيد الأعظمي، انتفاضة رشيد عالي الكيلاني والحرب العراقية – البريطانية 1941، بغداد، 1986.

160. وميض جمال عمر نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق، ط1، سلسلة اطروحات الدكتوراه (5)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.
161. وميض جمال عمر وآخرون، القومية العربية والوحدة، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.
162. ----------، التطور السياسي في العراق، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، بلا تاريخ.
163. يحيى الجمل، الاشتراكية العربية، دراسة للفكر الاشتراكي والتطبيق الاشتراكي، ط2، دار الأمير للطباعة، بيروت، 1980.
164. يونس البحري، أسرار 2 مايس 1941، بغداد، 1968.

خامساً. الاطاريح والرسائل الجامعية

1. احمد غالب محيي، النظام الحزبي في العراق (1968–2003) : دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2005.
2. أمل هندي كاطع، الفكر الإسلامي المعاصر والطروحات الفكرية للوضع الدولي الجديد، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2001.
3. ثائر نجرس هزاع التكريتي، التيارات الإسلامية الحديثة والمعاصرة في الشرق العربي ومسألة الديمقراطية، (دراسة في ضوء مبدأ الشورى)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 1999.

4. ديما عبد الله أحمد، الفكر السياسي عند الشيخ الغزالي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2000.
5. رجاء مجيد كاظم الديمقراطية الليبرالية بين المفهومين الأوربي والأمريكي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2004.
6. سهى سعيد العزاوي، الفكر القومي العربي والتحدي الصهيوني (1948–1990)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 1998.
7. صلاح خلف الغريري، دور ضباط الجيش في التطورات السياسية في العراق (1958–1968)، رسالة ماجستير غير منشورة، المعهد العالي للدراسات السياسية والدولية، الجامعة المستنصرية، 2004.
8. طلال حامد خليل، وحدة الأمة وتجزئتها، (دراسة في العامل القومي)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2000.
9. طلال حسين الزوبعي، الإسلام والتكوين السياسي للأمة العربية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2000.
10. علاء عبد الرزاق مطلك، أزمة الهوية في الفكر العربي المعاصر بين الأصالة والمعاصرة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2000.
11. مصطفى جابر الناصري، الفكر القومي لميشيل عفلق، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 1992.
12. علي محمد كريم، الاتجاهات الفكرية والسياسة في العراق (1958–1968) دراسة تاريخية تحليلية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، المعهد العالي للدراسات السياسة والدولية، الجامعة المستنصرية، 2004.

سادساً. الدوريات

1. جعفر عباس حميدي، نادي البعث العربي، مجلة آفاق عربية، العدد الأول من كانون الثاني 1989.
2. حسين علوان البيج، الديمقراطية وإشكالية التعاقب على السلطة، مجلة المستقبل العربي، العدد 236، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
3. ساجد احمد عيل، الشيخ عبد الحميد بن باديس والوعي القومي العربي (1889–1940)، مجلة المستقبل العربي، العدد 254، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1 نيسان 2000.
4. سعيد زيداني، اطلالة على الديمقراطية الليبرالية، مجلة المستقبل العربي، العدد135، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
5. عبد الإله بلقزيز، العروبة والإسلام : وصل تاريخي لم ينقطع إلا في وصل أيدولوجي، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 254، 2000.
6. --------، نحن والنظام الديمقراطي، مجلة المستقبل العربي، العدد 236، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
7. مصطفى الفيلالي، مفهوم المغرب العربي وعلاقته بالوعي القومي، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 87، تموز 1987.
8. هشام حكمت عبد الستار، الديمقراطية ومستلزمات تطبيقها في المجتمعات الانتقالية، مجلة قضايا سياسية، العدد (5–6)، جامعة النهرين، 2004.

سابعاً. الصحف والمجلات

1. جريدة الجمهورية، العدد 618، بغداد، 24 أيلول 1965.
2. جريدة الحرية، العدد 1707، بغداد، 11 آذار 1963.
3. -------، العدد 1765، بغداد، 22 شباط 1963.
4. جريدة العرب، العدد 60، بغداد، 22 شباط 1963.
5. -------، العدد 93، بغداد، 2 نيسان 1963.
6. -------، العدد 11، بغداد، 11 ايلول 1965.
7. -------، العدد 551، بغداد، 9 نيسان 1966.
8. -------، العدد 555، بغداد، 13 نيسان 1966.
9. سيار الجميل، العراق وعبد الناصر في مذكرات أمين هويدي، جريدة الزمان، العدد 1523، 29/ 6/ 2003.
10. ------------، البزاز : رفض تمثيل حكومة تعادي عبد الناصر وفضل الانتقال من القاهرة الى لندن، جريدة الزمان، العدد 1564، تموز 2003.
11. سيف الدين عبد الجبار، اتهام جاهز بالتآمر واجه البزاز في بغداد أرسل على أثره الى السجن والتعذيب، جريدة الزمان، العدد 1565، تموز 2003.
12. ------------، الترويج للشيوعية وتقوية نفوذ الأجنبي تهمتان أدخلت البزاز السجن، جريدة الزمان، العدد 1567، 27 تموز 2003.
13. ------------، البزاز : يدعوا في أحدى محاضراته الى تدوين التاريخ فيقول : أمتنا تنكرت لماضيها فأنكرت مواطنيها، جريدة الزمان، العدد 1569، تموز 2003.
14. ------------، عارف عبد الرزاق يعين البزاز نائباً له ويعد للانقلاب على حكومة عبد السلام عارف، جديدة الزمان، العدد 1571، تموز 2003.

15. ------------، البـزاز : لا لاسـتغلال العمـال ولا نريـد سـيطرة أصحاب الياقات البيضاء، جريدة الزمان، العدد 1575، آب 2003.

16. ------------، البزاز عمل منذ تشكيل حكومة على إعادة، الهيبـة للدولة وتحقيق مبدأ سـيادة القـانون، جريـدة الزمـان، العـدد1582، آب 2003.

17. ------------، الحكم المركزي نظام عتيق ونريـد حيـاة ديمقراطيـة وسياسية في المستقبل، جريدة الزمان، العدد 1584، آب 2003.

18. ------------، من حق الشعب ان يطلعه حكامه علـى مـا يجـري في البلد، جريدة الزمان، العدد 1587، آب 2003.

19. ------------، البزاز : من الأفضل انتخاب من نشاء حسـب مـا يقرره الدستور، جريدة الزمان، العدد 1589، آب 2003.

20. ------------، البـزاز : كـان حريصـاً علـى توثيـق العلاقـة مـع الجمهورية العربية المتحدة، جريدة الزمان، العدد 1593، آب 2003.

21. ------------، البزاز : الاتحاد الاشتراكي عملية مظهريـة ويجـب إعادة تنظيمه، جريدة الزمان، العدد 1594، آب 2003.

22. ------------، العلاقة تعززت مع واشنطن قبيل نكسـة حزيـران 1967 مع مراعاة التنسيق مع السوفيت، جريـدة الزمـان، العـدد 1598، أيلول 2003.

23. ------------، نظــرة علــى العلاقــات العراقيــة الإيرانيــة في الستينات، جريدة الزمان، العدد 1599 في أيلول 2003.

24. ------------، اثنتا عشر مادة أعلنها البزاز في بيان يقر بالمشـاركة السياسية والحقـوق الثقافيـة واللغويـة للأكـراد، جريـدة الزمـان، العـدد، 1601، أيلول 2004.

25. -------------، الملا مصطفى البازاني عام 1966 : الانفصال (تهمة بعيدة عنا والديمقراطية هي الحل الوحيد للعراق)، جريدة الزمان، العدد 1602، تموز 2003.
26. -------------، هل شارك عارف عبد الرزاق يوم 30 حزيران 1966م في قصف القصر الجمهوري ببغداد ؟، جريدة الزمان، العدد 1604، أيلول 2003.
27. -------------، البزاز : القومية والوطنية فكرتان متمايزتان في الجدل والسلوك، جريدة الزمان، العدد 1607، أيلول 2003.
28. -------------، البزاز : التأميم الاعتباطي ليس حلاً سلمياً لمشاكلنا الاقتصادية والاجتماعية، جريدة الزمان، العدد 1609، أيلول 2003.
29. -------------، البزاز عام 1965 : علينا تجنب المعارك الجانبية من اجل فلسطين والشيوعية خطر يهددنا، جريدة الزمان، العدد 1636، تشرين الأول 2003.
30. -------------، الشيوعيون العراقيون دعوا الناصريين للانسحاب من حكومة البزاز والانضمام للمعارضة، جريدة الزمان، العدد 1637، تشرين الأول 2003.
31. -------------، الملكية انتهت صبيحة 14 تموز 1958 وبقيت أفكارها متوارثة، جريدة الزمان، العدد 1639، تشرين الأول 2003.
32. -------------، البزاز مال الى الحياد الإيجابي ولم يتحمس للاحلاف جريدة الزمان، العدد 1641، تشرين الأول 2003.

33. ------------، كلمة لأبد منها.. في ضوء عودة البـزاز مـن لنـدن الى بغداد، جريدة الزمان، العدد 1642، تشرين الأول 2003.
34. مجلة البعث العربي، العدد الخامس، بغداد، 1950.
35. -------، العدد الأول، بغداد، 15 كانون الأول 1951.
36. -------، العدد 16 -17، بغداد، 1951.
37. -------، العدد الثالث، بغداد، 3 شباط 1952.
38. -------، العدد الرابع، بغداد، شباط 1952.
39. مجلة النهار، بيروت، 1967.

ثامناً. شبكة المعلومات الدولية (الانترنيت).

1. أسامة مهدي، أشهر المحاكمات السياسية في تاريخ الدولـة العراقيـة الحديثـة، 2004

http://www.sotaliraq.com

2. حامد الحمداني، مصرع عبد السلام عارف والصراع على السـلطة، 2 تمـوز 2003.

http://www.rezgar.com

3. حازم صاغية، قصة البعث في العراق، 11 آب 2004.

http://www. alitijahalakhar.com

4. د. سيار الجميل، عبد السلام عارف: القاهرة حاولت الانقلاب.

http://www.albyan.com

5. عبد الرزاق الحسني، قصة النـزاع بـين القـادة بعـد احـتراق طـائرة الـرئيس عارف.

http://www.albyan.com

6. ياسين الأمين، ضوء على بيلوغرافيا الإرهاب في العراق الجديد، 2004.

http://www.alsabah.com